STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

A. L. VDOVITCH — A. M. TVRKI

XLIII

F. RAHMAN. — *Pre-foundations of the Muslim Community in Mecca* 5

A. F. KILITO. — *Le genre « Séance » : une introduction* 25

R. ARNALDEZ. — *L'Âme et le Monde dans le système philosophique de Fārābī* 53

A. HAMORI. — *Notes on two love stories from the Thousand and one nights* 65

J. SUBLET. — *Le Séquestre sur les jardins de la Ghouta (Damas 666/1267)* 81

D. URVOY. — *La structuration du monde des Ulemas à Bougie au VII^e/XIII^e siècle* 87

M. SHATZMILLER. — *Les premiers Mérinides et le milieu religieux de Fès : l'introduction des Médersas* 109

R. ISRAELI. — *The Muslim revival in 19th century China* .. 119

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Princetoniensi in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE - LAROSE

PARIS

MCMLXXVI

Les *Studia Islamica* ont été fondés en 1953 par les Professeurs Robert BRUNSCHVIG (directeur honoraire depuis 1976) et Joseph SCHACHT (décédé en 1969).

Codirecteur en 1971 : le Professeur G. E. von GRUNEBAUM (décédé en 1972).

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraissent au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée au Prof. A. L. Udovitch, Near Eastern Studies, Princeton University, Princeton N.J. 08540 (U.S.A.), ou au Dr. A. M. Turki, 1 bis, rue Gager-Gabillot, 75015 Paris.

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Studia Islamica was created in 1953 by Prof. Robert BRUNSCHVIG (honorary editor since 1976) and Prof. Joseph SCHACHT (deceased in 1969).

Joint editor in 1971 : Prof. G. E. von GRUNEBAUM (deceased in 1972).

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica appears approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to Prof. A. L. Udovitch, Near Eastern Studies, Princeton University, Princeton N.J. 08540 (U.S.A.) or to Dr. A. M. Turki, 1 bis, rue Gager-Gabillot, 75015 Paris.

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

Plus de vingt ans après avoir fondé, en compagnie du regretté Joseph Schacht, les « Studia Islamica », il m'a paru convenable de demander à de plus jeunes de prendre le relais. Je remercie le Prof. A. Udovitch et le Dr. A. M. Turki d'avoir accepté d'assumer ensemble la direction. Mon souhait le plus vif est que les « Studia » poursuivent leur utile carrière, dans un effort constant de recherche du neuf et de maintien de la qualité. Ma conviction est que les deux nouveaux codirecteurs, par leur haute compétence et leur compréhension mutuelle, sont pleinement qualifiés pour assurer aux « Studia Islamica » un durable et heureux avenir.

Janvier 1976 Robert BRUNSCHVIG.

STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

A. L. VDOVITCH A. M. TVRKI

XLIII

F. RAHMAN. — *Pre-foundations of the Muslim Community in Mecca* 5

A. F. KILITO. — *Le genre « Séance » : une introduction* 25

R. ARNALDEZ. — *L'Âme et le Monde dans le système philosophique de Fārābī* 53

A. HAMORI. — *Notes on two love stories from the Thousand and one nights* 65

J. SUBLET. — *Le Séquestre sur les jardins de la Ghouta (Damas 666/1267)* 81

D. URVOY. — *La structuration du monde des Ulemas à Bougie au VII^e/XIII^e siècle* 87

M. SHATZMILLER. — *Les premiers Mérinides et le milieu religieux de Fès : l'introduction des Médersas* 109

R. ISRAELI. — *The Muslim revival in 19th century China* .. 119

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Princetoniensi in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE - LAROSE

PARIS

MCMLXXVI

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants-droit ou ayants-cause, est illicite » alinéa 1er de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code Pénal.

© G.-P. MAISONNEUVE ET LAROSE, 1976

Printed in France

PRE-FOUNDATIONS OF THE MUSLIM COMMUNITY IN MECCA*

"In the beginning," wrote Snouck Hurgronje, "Muḥammad was convinced of bringing to the Arabs the same [message] which the Christians had received from Jesus and the Jews from Moses, etc., and against the [Arab] pagans, he confidently appealed to "the people of knowledge"... whom one has simply to ask in order to obtain a confirmation of the truth of his teaching. [But] in Madina came the disillusionment; the "People of the Book" will not recognize him. He must, therefore, seek an authority for himself beyond their control, which at the same time does not contradict his own earlier Revelations. He, therefore, seizes upon the ancient Prophets whose communities cannot offer him opposition [i.e., whose communities are not there or no longer there: like Abraham, Noah, etc.]." (1).

Passages like this constitute the classic formulation, at the hands of a great leader of modern Western Islamic studies, of a view of the emergence of the Muslim community in Madina as a separate entity from the Jewish and the Christian communities. The statement, approvingly quoted in the *Geschichte des Qorans of Nöldeke-Schwally* (2), seems to have become a per-

(*) This paper was first read at the annual session of the Society for the Scientific Study of Religion hold at Milwankee in October, 1975.

(1) Quoted in *Geschichte des Qorans*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, New York, 1970, Part 1, pp. 146, line 16-147, line 2.

(2) See preceding note.

manent part of the patriarchal legacy for many Western Islamicists who have elaborated it further. The theory invites us to accept (1) that in Mecca, the Prophet was convinced that he was giving the same teaching *to the Arabs* which earlier Prophets had given to their respective communities, (2) that when, in Madina, Jews and Christians (particularly the former) refused to accept him as Prophet, he began appealing to the image of Abraham whom he disassociated from Judaism and Christianity, claiming him exclusively for Islam and linking his community directly with him. Further elaborations of the theory followed wich depict this development as a major, indeed, basic diversion from the Prophet's original stance, culminating in the "nationalization" or "Arabization" (1) of Islam through the change in the direction of prayer from Jerusalem to the Ka'ba at Mecca and the installation of the pilgrimage to the Ka'ba as a cardinal duty of Islam. These latter dissertations will not be treated *per se* in this paper but will be seen to fall in line with the drift of our main argument.

Let it be stated at the outset that certain *facts* upon which the theory stated above seeks to rest are not wrong; our contention will be that these are not all the facts relevant to our problem and, further, that these facts, because they are not all the material facts, have been put in a distorted perspective and misconstrued. Thus, whereas it is true that the Qur'ān was convinced of the identity of its message with those of earlier Prophets, it is neither true that its message was only for the Arabs and the earlier Prophets' messages were only for their respective communities, nor is it correct that later when Islam is linked with Abraham (which happened in Mecca, not Madina), the Qur'ān gives up Moses to the Jews and Jesus to the Christians as their respective properties, in view of Jewish (and Christian) opposition. Nor yet is it correct to say that the change of Qibla represents either a *rupture* in the Prophet's religious orientation, or its nationalization! One basic trouble lies with viewing the career of the Prophet and the Qur'ān in

(1) For example, Buhl, F., article *Muhammad*, in *The Shorter Encyclopedia of Islam*.

two neatly discrete and separate "periods"—the Meccan and the Madinan—which most modern scholars have become addicted to. A closer study of the Qur'ān reveals rather a gradual development, a definite transition where the late Meccan phase has basic affinities with the early Madinan phase; indeed, one can "see" the latter in the former.

It is clear from the Qur'ān that some Meccans were already desirous of a new religion of the Judeo-Christian type: "Although these people used to say, 'If only we had a Reminder from the ancients, we would be God's sincere servants,' but they disbelieved in it (when it came)" (XXXVII, 168-70). This situation was part of the result of the penetration of the Judeo-Christian ideas in the Arab milieu and a testimony to the existence of a religious ferment among the more enlightened individuals and possibly groups. Although there is little historical evidence for the existence of any sizable population of Jews or Christians in Mecca, it is certain that some individuals had come to an idea of monotheism and some had actually become Christian. But what the Qur'ān points to frequently is the existence of some kind of Messianism or a desire for a new Arab Prophet: "And they swore with all their strength that if a Warner should come to them, they would certainly be better guided than any other community; but when a warner did come to them, it increased them only in aversion" (XXXV, 42). That the Meccans did not want to accept either Jesus or Moses (presumably because they wanted "to do better" than those two communities) (1) is also stated in the Qur'ān: "And when the son of Mary was cited as an example, Io! your people resisted him, and they said, 'Are our gods better or he?' They did not say this except as a [point of] disputation—they are, indeed, a disputatious people" (XLIII, 57-58); again, "But for the fact that a calamity should befall them for what their hands have sent forth and then they should say, 'Our Lord! Why did You not send us a Messenger so we would have followed your signs and been among the believers." But when the Truth came to them from Us, they said, 'Why has he [Muḥammad] not been given the like of what

(1) See also *Qur'ān*, VI, 157-58, containing the same idea.

Moses was given?' But did they not reject what Moses had been given before, saying 'Those are a pair of sorceries mutually supporting each other' [and adding], 'We reject both of them.' (1) Say to them [O Muḥammad!], 'Then you bring another Book from Allah which would give better guidance than these two (i.e., the Bible and the Qur'ān) and I will follow that one, if you are speaking, the truth" (XXVIII, 47-49).

Since these Qur'ān passages date from different contexts during a prolonged and bitter controversy of the Meccans with the Prophet, it would be difficult to fully assess the stance of the Meccans on the issue for the period immediately preceding the advent of the Prophet's mission, for, as the Qur'ān itself says, they said certain things only for the sake of controversy. (Indeed, later in Madina, when Jewish-Muslim enmity became solidified, even the Madinese Jews, at the instance of the pagans, declared the pagan Arab religion to be superior to Islam! (IV, 51)). Nevertheless, this much is clear, that at least some Meccan Arabs were looking for a new religion and a new Scripture which should bestow a certain distinction upon them vis a vis the old communities, and that they were generally disinclined to accept the earlier Scriptures: "If We had sent it (i.e., the Qur'ān) down upon some non-Arab and he had recited it to them, they would not have believed in it" (XXVI, 198); again, "If we had made it a non-Arab Qur'ān, they would have said, 'Why are its verses not clearly set forth?' What, non-Arab and Arab? Say, 'It is a guidance and cure for those who believe" (XLI, 43-44). In the phrase "the Arab Qur'ān", we should, I think, see something more than the language and nationalism, but what it was is not easy to say; these Arabs themselves most probably had the vaguest and most non-descript ideas of what they wanted, although on the negative side they were much more precise. From the persistent demands of the Meccan leaders, during their controversy with the Prophet, (2) that he change the Qur'ānic teaching, it is also clear that they wanted him to give some place

(1) Also *Qur'ān*, XXXIV, 31, "And those who disbelieve [in the Qur'ān] said, 'We shall never believe in this Qur'ān nor in that [Revelation] which came before it'."

(2) *Qur'ān*, X, 15; XVII, 73 ff.

between God and man to their gods in his system. This will make intelligible why they rejected the Mosaic religion and also why they would not consider Jesus to be superior to their gods.

Let us now consider the position of the Prophet himself. From the times when the earlier Prophets begin to be referred to in the Qur'ān, the Prophet is convinced of the identity of his message with theirs: "This is in the earlier scrolls—the scrolls of Abraham and Moses" (LXXXVI, 18-19). These "scrolls," i.e., written revelations, are again referred to in LIII, 33-37: "Did you see the one who turned his back? He gave a little [of his wealth] and then ran dry. Does he possess a knowledge of the unseen, so he can see? Or, has he not been told of what is in the scrolls of Moses and of Abraham who fulfilled [his undertaking]"? These passages do not, of course, imply that the Prophet knew these scrolls, nor even that he had seen them. (These two are among the very few passages (1) where the term "scrolls" has been used for revealed documents; elsewhere it is applied to the "heavenly Archetype" of all Revelation or to the deed-sheets of men which will be presented to them on the Last Day). Later on, the word "Book" is used and is applied almost exclusively to the "Book of Moses," throughout the Meccan period, as a forerunner of the Qur'ān. Also, from the beginning of the references to earlier Prophets, the Qur'ān uses certain purely Arab figures—the Prophets of the tribes 'Ād and Thamūd—in addition to Biblical figures. Jesus (2) and other New Testament personalities do not seem to be referred to in the first Meccan period but appear from the second period onward, while the gospel is mentioned only once in Mecca. This fact also corroborates our statement that the Prophet had little or no acquaintance with earlier Scriptures in the first four years of his Prophetic career.

When opposition starts against the Prophet's theses—that

(1) This most probably indicates that there was already a native Arab Prophetology.

(2) *Qur'ān*, XIX, 30. See below, p. 777; why the Gospel hardly appears in Meccan period while the "Book of Moses" appears very frequently is a problem for which there is no satisfactory explanation so far, given the fact that Christianity was widespread in Arabia.

God is one, that the poor ones of the society must not be allowed to flounder and that there is a final day of Judgment—the stories about the earlier Prophets become numerous, more detailed and are repeated in the Qur'ān. There can be little doubt that the Prophet heard these stories during discussions with certain unidentified people, and the Meccans themselves were not slow to point this out. (1) Muḥammad insisted, nevertheless, that they were revealed to him. He was, of course, right. For, under the impact of his direct religious experience, these stories became *revelations* and no longer remained mere tales which they were before. Through this experience, he cultivated a direct community with earlier Prophets and became their direct witness: "You were not [O Muḥammad!] upon the western side when we decreed to Moses the Commandment, nor were you of those witnessing [at the time]. But We raised up [many] generations [afterwards] who have lived too long [to keep the original experiences alive]. Neither were you a dweller among the Midianites..." (XXVIII, 45). The Prophet was not present at the Siniai of Moses nor in the Midian of Shu'aib, but he was *present* now. Not only were the points and lessons of those stories transformed through revelation but often their content was too. Shu'aib is represented as admonishing his people against fraudulent forms of commerce, which was Muḥammad's problem at Mecca; Noah is seen rejecting the demands of the big men in his community that he dissociate himself from his socio-economically weak followers before these big men could join his religion, a situation which, of course, Muḥammad himself was facing in Mecca. And so on.

Because of this spiritual community with earlier Prophets through his revelatory experience, Muḥammad was absolutely convinced of the identity of the messages of all Prophets. All Scriptures stem from and are parts of a single Source, the Heavenly Archetype called "The Mother of Books" and also "The Hidden Book." This being the case, it is necessary to believe in all revealed books and Muḥammad is made to declare in the Qur'ān: "Say, 'I believe in any and every Book that God

(1) *Qur'ān*, XXV, 4-5; XVI, 103.

has revealed" (XLII, 15). Indeed, the term "The Book" is often used in the Qur'ān not denoting any specific scripture but as a generic term denoting the totality of revealed scriptures. It was, then, absolutely natural for Muḥammad to expect that all communities should believe in the Qur'ān just as he and his followers believed in all the Books. It is true that the Qur'ān repeatedly emphasizes (1) the fact that the Qur'ān is revealed in "clear Arabic," but this emphasis is addressed especially to the Arab Meccans; otherwise, the truth of a scripture is not circumscribed by being revealed in any particular language.

Let us now consider a different dimension of this issue. From the Qur'ān it is abundantly clear that there were, among the followers of Judaism and (whether orthodox or not) of Christianity, some who affirmed the truth of the Prophet's mission and, in fact, encouraged him in the face of Meccan opposition. History tells us next to nothing about them; (2) nor do we know whether these are the same persons with whom the Prophet held discussions. The Qur'ānic references to them, however, are clear evidence for the presence of Messianism among these circles. In XXVI, 192 ff., we have, "Truly it [i.e., the Qur'ān] is Revelation from the Lord of the world, brought down by the Trusted Spirit upon your heart, that you may be one of the warners, in a clear Arabic tongue. It is, indeed, in the Scriptures of the ancients. Was it not a sign for them (i.e., the Meccans) that it is known to the learned of the children of Israel?" They are invoked again and again by the Qur'ān as witnesses to the truth of Muḥammad's prophethood, being "People whom We had already given the Book," "People whom the Book or Knowledge had already been given," "people

(1) XVI, 103; XXVI, 195; XXXIX, 28; XLI, 3, etc.

(2) The Muslim tradition usually refers to a delegation of Christians who came from Abyssinia and accepted Islam, but the basis of these reports is quite uncertain. These verses are, for the most part, Meccan, but some seem to be early Madinan. In Madina, the tradition refers to certain Jewish converts, the most prominent being ʿAbd Allāh ibn Salām who, however, is often brought in by Muslim commentators in contexts which are clearly Meccan. This whole matter is shrouded in obscurity since the Qur'ān never mentions any names. See Ibn Isḥāq, *Sīra*, ed. Muḥammad Muḥy al-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd, vol. I, Cairo, 1356/1937, p. 320, lines 15 ff.

of Knowledge" and "people of Admonition," through the second and third Meccan periods. Even when the Prophet himself, during periods of intense pressure and trial from opposition, seemed occasionally to lose hope and wondered whether, after all, he should go ahead with his movement, the Qur'ān asks him to seek solace and support from "the people who recite the [previous] Book" (x, 94) and not to become a party to the polytheists after "clear signs" and the divine teaching have come to him, which he had never anticipated before his Call (xxviii, 85-89).

If God is one and His Message is also one and fundamentally indivisible, mankind should surely be one community? And, particularly in view of the affirmation of his mission by followers of earlier religions, the Prophet had come to hope to unify the multiplicity of these religions into one single community, *under his teaching and on his terms*, but that this was not to be soon became apparent to him as his knowledge about differences among earlier religions and sects gradually increased. This undoubtedly set him a theological problem of the first order which the Qur'ān continued to treat until well deep into the Madinan period when the Muslim community was formally established as the "median" and "ideal" community. We are not here concerned with the purely theological aspect of the phenomenon of the diversity of religions in the Qur'ān, but rather with the effect upon the development of the Muslim community of the perception on the part of the Prophet of this diversity.

The jolt to the Prophet's idea of a single religious community did not come so much in Madina, as the quotation from Hurgronje at the beginning of this paper states, but well back in Mecca. Who precisely the agents here were, we again know very little about, for the Qur'ān, as usual, names no persons. According to Ibn Ishāq's *Biography of the Prophet*, Meccan leaders had once sent a team of two men to solicit the help of the Jews of Madina in their controversies with the Prophet and this team had returned with three questions to be put to the Prophet. (1) The Qur'ānic accounts, however, assume much

(1) *Ibid.*, p. 11, n. 3.

more than this and strongly suggest something like direct controversies between the Prophet and representatives of earlier religions. With these controversies, which evidently showed differences not only with Muslims but also within the earlier religions, the followers of these religions are called *al-aḥzāb* (pl. of *ḥizb*, partisans, sectarians), i.e., those who split up the community of religion. This term had earlier been employed by the Qur'ān on three occasions (1) to refer to ancient nations or peoples who had rejected their messengers and were consequently destroyed by God. In one of these passages (XXVIII, 11-13), Meccans are invited to ascend to the heavens and witness "there a host of destroyed *aḥzāb*" which are identified as peoples of Noah, ʿĀd, Pharaoh, Thamūd, Lot and the "people of the thicket" (i.e., Midian). The underlying sense in this usage seems to be of "counter-groups" who, in the face of a divine message, oppose it but then are themselves destroyed.

Every Prophet's message, then, acts like a watershed upon people to whom it is addressed; it has the effect of dividing them according to the categories of truth and falsehood. But in a later use of the same term, it means the splitting up into sects of an originally unitary truth. In XIX, 37, it refers to the sectarian differences among the followers of Jesus and his message, differences which distorted his teaching and the idea grows strong in the Qur'ān, about Jews and Christians in particular but also in general, that "people come to differ only after clear knowledge has come to them." (2) Indeed, the original message gets lost over a long passage of time and the sentence, "too long a period has lapsed over them" is repeated. (3) It becomes an unusually tormenting thought in the Qur'ān and the Muslims are repeatedly warned—both in Mecca and Madina —against such division where "every sect rejoices in what it has" (XXX, 32). (4) In this connection, the words *aḥzāb* and *shiyaʿ* (pl. of *shīʿa*, also meaning a party or a sect) are used in the same sense.

(1) For reference to these earlier passages I am indebted to Rudi Paret's *Der Koran*, Verlag W. Kohlhammer, 1971, p. 233, lines 23 ff.

(2) X, 19, 93; XLV, 17, II, 213, III, 19; VIIIC, 4, etc.

(3) XXI, 44; XXVIII, 45; LVII, 16.

(4) Also III, 103, 105, VI, 153.

When (in the third Meccan period) the term is applied to the earlier communities contemporary with Muḥammad, it has most probably both meanings discussed above. That is to say, they are sectarians resulting from splits over the earlier messages and also (perhaps because of it) are counter-groups against the message of Muḥammad. In three passages they are sharply distinguished from "those We *had* given the Book" and who believe in the Qur'ān as well. The first passage where the term *aḥzāb* is not applied states, "And even thus have We sent down the Book to you [O Muḥammad!]; so those to whom We had [already] given the Book believe in it and some among these people also believe in it" (XXIX, 47). The second passage is more explicit, "Those to whom We had [already] given the Book rejoice at what is being sent down to you, but among the sectarians *(al-aḥzāb)* there are those who reject part of it" (XIII, 36). (1) This verse suggests that the 'sectarians' did not object to the whole Qur'ān but to a part of it. In the third passage we are told, 'And what of him who stands on [the basis of] a firm conviction from his Lord, and then a Witness from Him [i.e., the Angel of Revelation] recites it and before it is [already] the Book of Moses as an example and a mercy. It is those [i.e., who have the Book of Moses] who believe in it [i.e., the Qur'ān]; but whosoever among the sectarians disbelieves in it, Fire shall be his destiny" (XI, 17).

The term *aḥzāb* is used once more but much later, in the middle of the Madinan period (in sura XXXIII, 20-22), to mean the various parties and tribes (the Quraish, Bedouin tribes and Jews) which had formed a confederacy to war on Madina in the "Battle of the Ditch." But although the Qur'ān does not use this term any longer to mean the earlier communities who rejected the Prophet, it continues to speak to them, now as supporting the Prophet and believing in him, now as rejecting or opposing him—both in the Meccan and the Madinan periods. In XVII, 107, referring to the Meccans, the Qur'ān declares:

(1) As said in Note 11 above, these verses are mostly, if not wholly, Meccan. Nöldeke-Schwally think that wherever "those to whom we had given the Book" are said to believe in the Qur'ān as well, are Meccan passages (*op. cit.*, p. 155, line 17).

"Say to them (O Muḥammad!), 'Whether you believe in it [i.e., the Qur'ān] or not, those who have been given the Knowledge [i.e., Revelation] before it, when it [i.e., the Qur'ān] is recited to them, fall upon their faces in prostration. And they say, 'Glory be to our Lord! Our Lord's Promise has been fulfilled [in Muḥammad].' And they fall upon their faces weeping and it increases them in God-fearingness." We have it again in VI, 115, "Those to whom We have [already] given the Book, know that it [i.e., the Qur'ān] has been sent down from your Lord in truth—so be not one of the doubters." On the other hand, we are also told in VI, 20, "Those to whom We have [already] given the Book, know it as they know their own sons—those who have lost their own souls because they would not believe [i.e., in the Qur'ān]." Both these assertions are repeated in Madina (e.g., Sura II, 121, 144, 145 and particularly 146) where a protracted religious and political controversy is waged against the Jews, many of whom are accused of unbelief in the Qur'ān and infidelity to their own scriptures as well.

Just as Muḥammad follows upon and inherits the missions of earlier Prophets and the Qur'ān receives the legacy of earlier Revelations, so does the Muslim community now inherit the place of earlier communities. This development also takes place in Mecca. In VI, 89-93, after enumerating eighteen earlier Prophets from Noah and Abraham to New Testament personalities, the Qur'ān says, "That is God's guidance; He guides therewith whomsoever He wills of His servants, and if they [i.e., the earlier Prophets] had been idolaters their deeds would have come to naught. They are those whom We gave the Book, the Decision and Prophethood; so if these people disbelieve in it, We have already commissioned it to a people [i.e., Muslims in general, particularly those who already had an earlier Revelation] who do not disbelieve in it. They [i.e., earlier Prophets] are those whom God has guided; so follow their guidance... They have not measured God with His true measure when they said, 'God has not sent down anything on any mortal.' Say, 'Who sent down the Book that Moses brought as a light and a guidance to mankind? You [or they] write it out into parchments, revealing them, yet hiding much [thereof] and

you were taught that which neither you nor your fathers had known'... And this [Qur'ān] is a Book We have sent down, blessed and confirming that which was before it, that you may warn the Mother of Towns [i.e., Mecca] and its environs..." (1)

(1) This passage, as its context indicates, is Meccan and is basically directed against the pagans. But certain points in it have raised difficulties for commentators, both Muslims and Westerners. Who are meant by the words "If these people disbelieve in it" and "We have already commissioned it to a people who do not disbelieve in it?" According to the general traditional Muslim view, the "people who disbelieve" are Meccans, which may well be correct since the context is Meccan; but "the people to which it has been commissioned" cannot be either Madinese Muslims or the earlier Prophets themselves, as the traditional view holds. Richard Bell thought that the "disbelieving people" are Madinese Jews and the "people to whom it is entrusted [or commissioned]" are Muslims, and that the verse is not Meccan but Madinese. R. Paret notes that the first and the last parts of the verse fit Meccan pagans while the middle fits jews; but regards the entire verse as a well connected whole. This interpretation in itself appears plausible but the verse is obviously not Madinese but Meccan. In the light of our preceding argument on the meaning of *aḥzāb* and the Meccan=Jewish communications on the subject of Muḥammad's mission, the most natural way to understand the verse is that it is addressed to the pagan Meccans who were supported by Jews, and hence the passage hits at the Jews as well. On this basis verse 92 which has given considerable trouble to commentators and scholars, also becomes satisfactorily intelligible. It makes three related points: that those Meccans who deny the possibility of Revelation to a human have misconceived God's power, that several Meccans themselves have learnt much from the Mosaic Revelation which neither they nor their fathers had known before, and that Jews who copy down the Mosaic Revelation hide a large part of it (The vulgate has "which *you* write down... making it public but hiding much" in the second person plural, but there is a variant reading, adopted also by al-Ṭabarī, in the third person plural, which might possibly be an attempt to smoothe out the text).

Bell (*The Qur'ān Translated*, Edinburgh, Vol. I, p. 124) believes this passage to be Madinan, in spite of the fact that its first and last parts are obviously Meccan and could have been addressed only to the Meccan pagans, and regards the words which accuse the Jews of copying down Scriptures in such a manner that they hide part of the Scriptures, as being a still later insertion by the Prophet. Now, whereas it is true that the Qur'ān in its controversies with Jews at Madina repeatedly accuses the latter of not faithfully representing their Scriptures, this accusation is by no means limited to Madina. Early in this paper we have drawn attention to the fact that some Meccans had heard stories of earlier Prophets from the "People of the Book" and had wished for a revealed Book of their own and that they had not accepted the Mosaic teaching. This is precisely what the latter part of the verse under discussion here is pointing to by saying "And you have been taught [i.e., by the People of the Book] what neither you nor your fathers knew." Further, when the Prophet became aware of the differences among the "People of the Book" themselves, as we have also said earlier, he became convinced that whereas their Scriptures were true, these were being manipulated and misrepresented by their votaries. In XXIX, 48 the Qur'ān states, "Before it [i.e.,

At the point where Muḥammad clearly realizes his position as being in the direct line of Prophetic succession to earlier Prophets and that the pagan Arabs are wrong in their idolatry and other communities are wrong in their schismatic character, the Qur'ān describes Muḥammad as a *ḥanīf* or a true monotheist and his religion as the "straight religion *(al-dīn al-qayyim)*" from which paganism and sectarianism are represented as deviations: "So set your face [O Muḥammad!] to the straight religion" (xxx, 43); "So set your face to the religion as a *ḥanīf*; this is the primordial religion on which God has originated mankind... This is the straight religion... and do not be [O Muslims!] among those who associate [partners with God], nor among those who split up their religion into sects, each sect rejoicing in what it has" (xxx, 30-32).

That this religion of pure monotheism which is pre-eminently attributed to Abraham was primarily developed against the cult of pagan deities is obvious from xii, 37-40, where Joseph declares to his two prison companions, "I have abandoned the religion of a people who do not believe in [one] God and disbelieve in the Last Day and now follow the religion *(milla)* of my fathers, Abraham, Isaac and Jacob. It is not ours to associate anything with God... O my prison companions! are several lords better or one all-powerful God... He has commanded that

the Qur'ān], you [O Muḥammad!] did not use to recite a Book nor *were copying it down with your right hand,* for then those who do not accept you would have been suspicious." This verse has three ideas, the most prominent of which is the reply to the Meccans' charges that the Prophet was being taught by some persons the stories of older Prophets. The reply is that had the Prophet been reciting these stories or writing them before his Call, there might have existed some ground for such suspicion. The second idea, also repeated in the Qur'ān (XXVIII, 86; XLII, 52), is that Muḥammad had never anticipated or made any deliberate effort at being a Prophet, which came to him all of a sudden. But, thirdly, there is in the words "nor were you copying it down with your right hand" an obvious sarcasm against the scribes who wrote the old Scriptures and did not represent them faithfully. This idea is, however, squarely Meccan. Also, the verses that follow the one under discussion here are clearly Meccan. In order to be consistent with his view that this entire passage is Madinan, Bell takes the phrase "the Mother of the Towns" whom the Prophet is exhorted to warn to refer to Madina, against the weight of all traditional Muslim authorities, who take it to refer to Mecca. Still, this particular substitution of Madina for Mecca is one of the lesser eccentricities of Richard Bell!

you not serve except Him alone: this is the straight religion." The image of Abraham as the Arch-Monotheist is asserted against the Meccan pagans towards the end of the Meccan period where (Suras VI and XII) the stories of earlier Prophets have ceased except Abraham's and where, in VI, 74 ff., after narrating the story of how Abraham arrived at the idea of monotheism after eliminating astral gods one by one, Abraham says, "O my people! I am quit of what you associate [with God]; I have set my face as a *ḥanīf* unto Him who created the heavens and the earth and I am not one of those who associate [with God]. And [when] his people argued with him, he said, 'Do you argue with me concerning God when He has already guided me? I do not fear what you associate with Him... Why should I fear what you associate [with Him] while you do not fear that you have associated [others] with God without any authority that God may have sent upon you—which of the two parties is, then, more deserving of security, if you only knew?" (79-82). This is followed by a list of seventeen Prophets, including Moses and Jesus in a passage we have referred to above and which states that if these men had committed *shirk*, all their deeds would have come to nothing.

It is, then, in a solidly Meccan context with pagans as its addresses that the Qur'ān develops its image of Abraham as the super-Prophet and arch-monotheist and not in Madina as a consequence of controversies with Jews, as Hurgronje and Schwally say. But the line of monotheistic succession having come from Abraham, through earlier Prophets, to Muḥammad, must be kept straight *without any deviation*. Now the earlier monotheistic communities—"the People of the Book"—have not apparently been able to keep this line straight; otherwise, there would not have been sectarian splits. In the light of this, it is possible to understand afresh the meaning of the much-debated term *ḥanīf*. In the Qur'ān it most probably means a monotheist, but a straight, non-deviant monotheist. In this sense, neither the pagans nor the "People of the Book" were *ḥanīfs*, and hence it is on the basis of this straight, Abrahamic monotheism (running, of course, through other Prophets to Muḥammad) that the Qur'ān criticizes not only pagans but the

earlier communities as well. Towards the end of Sura VI, we read, "Those people who have split up their religion and become sects, you have nothing to do with them; up to God is their affair and He will tell them what they had been doing... say [O Muḥammad], 'As for me, my Lord has guided me to a straight path, an upright religion, the religion of Abraham who was a straight monotheist *(ḥanīf)* and he was no associationist (or idolator).' Say, 'My prayer, my religious exercises, my living and my dying are for God, the Lord of all creation. He has no associate; with this I have been commanded and I am the first of those who surrender themselves'" (VI, 160-64).

In Madina, important developments do take place but they do not consist in the Qur'ān abandoning Moses and Jesus to Jews and Christians and linking the Muslim community directly and exclusively with Abraham. This would have destroyed the whole idea of the straight line of Prophetic succession as *ḥanīfism*, and the basic unity of religion. Indeed, Moses and Jesus loom large in Madina, just as they had done in Mecca. Also, the earlier Revelation continues to figure and the Qur'ān upholds itself both as its confirmer and preserver. In Sura V, after talking about the Mosaic Revelation and the Gospel, the Qur'ān says, "And to you [O Muḥammad!] We have sent down the Book in truth as a confirmer of the Books [i.e., all Revelations] that have come before it and as a protector over them... For each one of you [i.e., Jews, Christians, Muslims], We have appointed a path and a way, and if God had so willed, He would have made you but one community but [He has not done so in order] that He try [all of] you in what He has given you, wherefore compete with one another in good deeds..." (V, 48). One important development in Madina, then, is that earlier Revelations are mentioned by name, the Torah and the Gospel, whereas in Mecca the Gospel is hardly referred to (although, of course, Jesus and other New Testament personalities are certainly there), while the Mosaic Revelation is always called "the Book of Moses," which repeatedly appears as the forerunner of the Qur'ānic Revelation.

A second major development is—as is also apparent from the preceding quotation—the recognition of three separate commun-

ities—Jews, Christians, and Muslims. The Meccan terms "sects" and "parties" *(aḥzāb* and *shiya')*, used for the earlier communities, disappear in Madina and are replaced with the term *Umma* or the collective term "the People of the Book" *(ahl al-kitāb)*, and each *Umma* is recognized as having its own paths or laws. Far from seeking refuge in Abraham in order to validate the Muslim community, the Qur'ān now recognizes, in some fashion, the validity of the Jewish and the Christian communities. Still, the Muslim community remains the "ideal" or "best" community *(khair ummatin)*, the "median community *(Umma wasaṭ)*," which, over against the "tendentiousness" of the others, is the true descendant of the Abrahamic line. Despite their recognition, the "People of the Book" are still invited to Islam, however, "O People of the Book! Our Messenger has come to you now, making matters clear to you, after a long interval between Messengers, lest you should say, 'There has not come to us any bearer of good tidings nor a warner; now a hearer of good tidings and a warner has come».

We should like in the end to discuss briefly the position of the Ka'ba or the *Ḥaram* with which both the pilgrimage and the direction of prayer are concerned. I find the statement of Nöldeke-Schwally (1) that the Ka'ba is not mentioned in the Qur'ān at all in Mecca after the very early Sura 106, puzzling. The word Ka'ba itself is, of course, not used in Mecca at alland appears in the Qur'ān fairly late in Madina (V, 47, 95). But if the statement implies, as it apparently does, that the Sanctuary as such went out of the Prophet's attention until the pilgrimage was installed as a Muslim's duty, it is obviously wrong. In XXVIII, 57, commenting upon some Meccans' expressed fears that if they accepted the Prophet's teaching, they would be kidnapped from their homes by his opponents, the Qur'ān says that the territory has been recognized as secure with the consequence that people are not only secure from attack but do free trade there resulting in prosperity and abundance. This statement tallies exactly with what had been said in Sura 106 earlier. This statement about the sacred character of Mecca—thanks to

(1) *Op. cit.*, p. 91, lines 14-15.

the Sanctuary—is repeated in XXIX, 67, and the Qur'ān complains that, despite its sanctity, people are being kidnapped all around it. Finally, in VII, 29 ff., dating from the last years of the Prophet in Mecca, the Qur'ān criticizes the practices of certain pagan Arabs (including some Meccans) who performed the circumambulation of the Ka'ba naked and fasted during the pilgrimage. Nöldeke-Schwally also affirms this, (1) following the overwheiming reports of Muslim Qur'ān-commentators. This evidence shows that the Prophet had not only never given up belief in the sanctity of the Ka'ba but was involved in the pilgrimage ritual till late in Mecca and was, indeed, interested in certains reforms of the ritual. Reform of the pilgrimage, however, and other religious and social reforms required political control of the Meccan situation, and the Meccan's opposition to him was, in no small measure, based on the political implications of his message.

Nor is there the slightest hint that the Prophet, after his arrival in Madina, had given up the Ka'ba in favor of any other shrine. (2) Indeed, all the evidence is to the contrary. That the Prophet had decided to emigrate to Madina in order to coerce Mecca to accept Islam is clearly shown by the fact that the pact he made with the Madinese in order to come to Madina was itself called the "Pact of War [i.e., with Mecca]." All his political actions after his arrival in Madina—the harassment and waylaying of the Meccan trade caravans—are really intelligible only in the light of his over-riding concern to take Mecca—if not through peaceful means, then through economic pressure or, if necessary, war. And the Ka'ba was formally declared as the pilgrimage shrine of Islam within one year of the Prophet's arrival in Madina. This concern for Mecca and the Ka'ba can be understood only in the light of the religious, economic and political ascendency exercised by the shrine and the tribe of

(1) *Ibid.*, p. 159, lines 4 ff.

(2) That the Ka'ba had been built by Abraham was believed by some Arabs even before Islam. Nöldeke-Schwally (p. 147, note 3), believe, without any specific evidence, this belief was probably the creation of Arab Jews and Christians, and Christians are even said to have taken part in the pilgrimage to the shrine. In any case, in view of this and the evidence we have given of the continued central place of the Ka'ba in the Qur'ān, the view of Hurgronje and Schwally that Sura, XIV, verses 36-38 are madinan, must he rejected.

Quraish over the Arabs. What, then, it may be asked, could the Prophet and Islam have gained by placating a handful of Madinese Jews—no matter how important they may have been locally—at the expense of Mecca and the rest of the Arabs?

There was a gap of nearly six months between the ordaining of pilgrimage to the Ka'ba and the change of the direction of prayer *(Qibla)* to it from Jerusalem, which occurred just before what Western scholars call "the break with the Jews." Now, if the break with the Jews was such an important event, as so many Western scholars believe, fraught with ideological implications for Islam and changing its very orientation, how explain this gap of six months between the two events, for the logic of such an Islam-shaking break would require that both occur simultaneously, or at least nearly so? On the view I have attempted to propound above, the pilgrimage ordinance had nothing to do with Jews or any break with them, since there was a continuity on this matter between the Meccan and Madinan periods of Islam, except that in Madina the association of Islam with the Ka'ba was made official inview of the fact that the Muslim community was now no longer in Mecca but in Madina, even though the Muslims had to wait for several years to actually perform pilgrimage due to the hostility of the Meccans. On the question of the *Qibla*, however, the continuity was on Jerusalem, not on the Ka'ba.

The Prophet had chosen Jerusalem as the *Qibla*, not in Madina, but many years back in Mecca itself, as Ibn Ishaq tells us. (1) He adds, though, that the Prophet faced Jerusalem in prayer in such a way that he simultaneously faced the Ka'ba as well. It is obvious from this that the Madinan Jews had nothing to do with the Prophet's choice of Jerusalem as the *Qibla* in the first place. It is possible that the choice had something to do with the great sanctity attached to the Mosaic teaching in the Qur'ān, but it seems to me more probable that

(1) Ibn Isḥāq, *op. cit.*, Vol. I, p. 318, line 12 ff.; also Vol. II, p. 47, line 3 ff., where it is stated that when the Madinese went to Mecca to conclude with the Prophet the agreement concerning his Emigration to Madina, their leader al-Barā' ibn Ma'rūr, refused to face towards Jerusalem instead of the Ka'ba, when the party prayed on their way to Mecca, while the rest, following the Prophet's practice at Mecca, faced towards Jerusalem.

this choice was made as a protest against the Meccan's persecution of Muslims who were not allowed to pray in the Sacred Mosque in the early years. Ibn Ishaq also tells us that when congregational prayers were first introduced into Islam, Muslims used to pray in a hiding place outside of Mecca for fear of persecution and that once, when a party of Meccans discovered the Muslims praying there, they jeered at them, upon which a fight ensued wherein Sa'd ibn Abi Waqqās seriously wounded a Meccan with a camel's shoulder-blade, adding, "This was the first blood ever shed after the promulgation of Islam." (1) Muslims were not able to say prayers in the Sacred Mosque until well after the Abyssinian Emigration, when 'Umar became Muslim and successfully fought for his right to pray there. (2) Even after that Muslims normally prayed in a private house for fear of trouble, although the Prophet himself did pray sometimes in the Sanctuary.

After the Hijra to Madina, Jerusalem continued to be the *Qibla* in Muslim prayers. The change from Jerusalem to the Ka'ba, therefore, meant a break in this practice—unlike the pilgrimage—and had to wait until the official place of the Ka'ba as the central Islamic shrine was well settled in the Islamic system. After it was clear by this official act where the Islamic center of gravity lay, the change in the *Qibla* was effected. It is to be noted that, as the Qur'ān tells us, (3) the trouble over this change was being expected, not so much from the Jews as from the "Hypocrites" who would seize this opportunity to sew dissension among the ranks of the Muslims. We do not wish to deny the importance of the Muslim-Jewish troubled relations but want to emphasize that the mainstream of this development lies elsewhere than in the Muslim-Jewish relations. To begin with, those relations were troubled from the very beginning of the Prophet's arrival in Madina. But these troubled relations by themselves need not have affected

(1) *Ibid.*, Vol. I, p. 275, lines 8 ff.

(2) *Ibid.*, Vol. I, p. 364, lines 14 ff.

(3) The passage about the change of the *Qibla* begins at II, 142; "the stupid ones among the people will ask what has diverted them from the *Qibla* they have been used to."

the *Qibla* question; the Prophet could have kept Jerusalem as the *Qibla* while disowning the Jews, just as he kept his Prophetic link with the Biblical Prophetic tradition but disowned the Jews as true representatives of that tradition. We must, therefore, seek the real answer in something else and that is the centrality of the Meccan shrine in the religion of Islam. Finally, one must question the validity of the concept of the "break with the Jews" itself. There is no single special event or declaration or measure on the part of the Prophet or the Jews that can be taken as the unique referent of this hallowed phrase. We are sometimes told that the change of the *Qibla* itself represents "the break with the Jews," (1) which obviously begs the question. There were certainly protracted controversies with and criticisms of the Jews of Madina; when the Jews refused to become Muslims, they were recognized as a separate religious community but were asked not to aid the Muslims' opponents in wars—indeed, to help defend Madina against attacks—an obligation which they accepted. When this did not work out, they were expelled and, in the final phase, exterminated. But criticism of the Jews, their recognition as a community and invitations to them to become Muslims ran concurrently and one cannot assign to them successive periods of time, as we have said earlier. Which of these phenomena constitutes "the break with the Jews?" Indeed, long after the removal of the Jews from Madina, the Qur'ān continues to criticize them on religious grounds along with the Christians (e.g., IX, 30).

Fazlur RAHMAN
(Chicago)

(1) Watt, Montgomery, *Bell's Introduction to the Qur'ān*, Edinburgh, 1970, p. 12, lines 22 ff.

LE GENRE « SÉANCE » : UNE INTRODUCTION

I. *Problèmes de méthode et définitions.*

L'attention portée par les poéticiens arabes à l'étude des genres est connue : une partie importante des ouvrages de critique traite des *funûn*, *aġrâḍ*, *ṣunûf*, répertorie les thèmes propres à chaque genre et joint nécessairement la prescription à la description. Comme il faut s'y attendre, le nombre et la classification des genres varient sensiblement d'un ouvrage à l'autre, ce qui n'est pas sans rappeler le cas des figures de rhétorique. Seuls les genres poétiques canoniques sont retenus, genres transmis par les Anciens, bénéficiant ainsi du prestige de se rattacher à une origine. Quant aux autres genres, ils sont d'une manière générale abandonnés à ceux qui ne peuvent se prévaloir du titre d'*adîb*. D'où l'immense tâche qui attend aujourd'hui les chercheurs : inventorier les genres traditionnels ainsi que les « formes simples » (1) de la littérature arabe (au sens très large) et entreprendre leur étude avec les instruments que la linguistique et l'anthropologie mettent à notre disposition (2).

Un genre se définit — on le sait — par la conjonction d'un certain nombre de traits situés à plusieurs niveaux et correspon-

(1) C'est-à-dire la devinette, le cas, la locution, le conte, etc. Voir André Jolles, *Formes simples*, Seuil, 1972.

(2) Signalons, à ce propos, l'étude très suggestive de M. Arkoun sur le genre « anthologie ». (Voir *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV^e/X^e siècle: Miskawayh philosophe et historien*, Vrin, 1970, pp. 146-158.

dant à ce que H. R. Jauss appelle l'« horizon d'attente » (1) du lecteur (ou de l'auditeur). Ces traits n'ont pas la même importance et ne se rencontrent pas nécessairement tous dans l'œuvre particulière. Dans celle-ci, un trait peut faire défaut sans que son appartenance au genre soit contestée ; mais l'absence des traits dominants (2), en brisant le pacte implicite qui lie l'auteur au lecteur-auditeur, peut être considérée comme une transgression du genre.

Mais comment parler d'un genre sans ouvrir l'éventail des genres voisins et sans se référer — ne serait-ce qu'implicitement — à une théorie des genres ? Dire comme Ḥarîrî, que Hamaḏânî a inventé *(ibtada'a)* (3) les séances, c'est constater que celles-ci se distinguent des genres familiers au IVe siècle de l'Hégire. Les propriétés d'un genre ne se dégagent ainsi que par leur opposition à celles des autres genres. Il en est (à peu près) du genre comme du signe linguistique selon la thèse saussurienne : il se définit *avant tout* par ce que les autres genres ne sont pas ; dans l'espace de deux genres (le *madḥ* et le *hijâ'* par exemple), se dessinent des caractéristiques opposées et corrélatives. De là, deux démarches complémentaires : délimiter un genre, c'est à la fois considérer des œuvres particulières comme synonymes, et d'autres genres comme antonymes. Ce qui nous amène à la constatation que l'étude d'un genre ne peut que faire progresser celle des autres genres.

Il n'est cependant pas nécessaire de convoquer *tous* les genres lorsqu'on entreprend l'étude de tel ou tel genre ; seuls importent les genres « pertinents », dont la mention fait ressortir les traits distinctifs du genre qu'on étudie. Considérons, par exemple, les dix genres poétiques retenus par Ibn Rachîq dans sa *'Umda* : nous remarquons qu'il traite à part la description *(waṣf)*, qui

(1) *Littérature médiévale et théorie des genres, Poétique* n° 1, 1970. Voir aussi R. Wellek et A. Warren, *La théorie littéraire*, Seuil, 1971 ; Michael Riffaterre, *Système d'un genre descriptif, Poétique* n° 9, 1972 ; Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique, Poétique*, n° 14, 1973 ; Darko Suvin, *La Science-fiction et la jungle des genres, Littérature* n° 10, 1973.

(2) Sur la notion peu claire de dominante, voir O. Ducrot et T. Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Seuil, 1972, p. 194.

(3) *Maqâmât al-Ḥarîrî*, Le Caire, 1326 (h.), p. 5.

d'ailleurs transcende selon lui les autres genres (1) ; ces derniers, si on excepte la poésie érotique *(nasîb)*, s'organisent, de par leur succession linéaire même, en deux constellations : d'une part, nous avons le panégyrique *(madîḥ)*, la jactance *(iftiḫâr)*, le thrène *(riṯâ')* ; d'autre part, nous avons la demande d'accomplissement — d'une promesse par exemple — *(al-iqtiḍâ' wa-l-istinjâz)*, le reproche *('itâb)*, la menace *(al-wa'îd wa-l-inḏâr)*, la satire *(hijâ')*, l'excuse *(i'tiḏâr)*. Ibn Rachîq n'étudie pas l'un de ces genres sans faire allusion à la constellation dont il fait partie (2).

La lecture (ou l'audition) d'un texte est commandée par l'appartenance de celui-ci à un genre ; *la maqâma de Fez* (3) d'Ibn Muḥriz al-Wahrânî est un texte unique que nous classons cependant dans le genre « séance ». Une tension dialectique est ainsi perceptible au niveau de l'œuvre individuelle qui, tout en se pliant à un genre, le plie à son tour à de nouvelles exigences. Nous négligerons cependant ce qui est propre à tel ou tel auteur et nous nous contenterons de voir ce qui pousse des auteurs à donner le nom de « *maqâmât* » à leurs textes et ce qui amène les lecteurs à accepter cette dénomination (4) ; autrement dit, nous essaierons de dégager les éléments communs aux séances de Hamaḏânî, d'Ibn Charaf al-Qayrawânî,de Ḥarîrî, d'Ibn Muḥriz al-Wahrânî, de Yâzijî, et même de Muwayliḥî (5).

(1) « La poésie, à l'exception d'une infime partie, se ramène au chapitre du *waṣf* ». (*'Umda*, Le Caire, 1934, II, p. 278).

(2) Remarquons que les unités de la deuxième constellation forment en quelque sorte une séquence narrative.

(3) Cette séance est publiée dans la revue *Al-Baḥṯ al-'ilmî*, n° 6, Rabat, 1965.

(4) Les noms des genres étiquetés sur les œuvres sont parfois illusoires. « L'étude des genres doit se faire à partir des caractéristiques structurales et non à partir de leurs noms » (O. Ducrot et T. Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, op. cit.*, p. 193). Certaines œuvres ne partagent avec les *Maqâmât* de Hamadânî que le nom ; d'autres, par contre, tout en ayant les mêmes propriétés structurales que les séances, s'affichent sous une autre appellation : ainsi le *Ḥadîṯ* (= discours, causerie) *'Îsa ibn Hichâm* de Muwayliḥî ; de même Ibn Charaf parle de *aḥâdîṯ* à propos de son texte *Masâ'il al-intiqâd* (voir la traduction de Ch. Pellat, *Questions de critique littéraire*, Alger, 1953, p. 4).

(5) Notre démarche se maintiendra dans un système de renvois textuels, dans une perpétuelle *circularité*. Elle se veut le complément d'une démarche *diachronique* qui étudierait l'évolution du genre et son inscription progressive dans l'histoire. Le champ de l'investigation est assez vaste puisque d'une part, les séances s'éche-

On ne saurait clore ces considérations sans parler de deux distinctions fréquentes dans les traités de poétique arabes ; ceux-ci, en effet opposent les vers à la prose et le discours sérieux au discours plaisant. Comme les deux distinctions éclairent quelques aspects des séances, nous allons les examiner successivement, tout en précisant que leur étude ne sera pas exhaustive.

Il est bien entendu fort possible d'accepter la distinction *naẓm*, *naṯr* et de distribuer les divers genres dans l'une ou l'autre de ces deux catégories. Reste à savoir si la distinction est pertinente. Nous ne considérerons pas ici le discours coranique et l'épineux problème de l'*i'jâz* ; de même nous négligerons les controverses sur la prééminence de la poésie ou de la prose. Nous partirons de la définition que donne Ibn Ṭabâṭibâ du *ši'r* (1) « La poésie... est un discours versifié *(kalâm manẓum)* qui se distingue de la prose *(manṯûr)* qu'utilisent les gens dans leurs communications, par l'agencement *(naẓm)* (2) qui lui est particulier ». Deux remarques s'imposent : d'une part, Ibn Ṭabâṭibâ oppose la poésie à la parole quotidienne ; d'autre part, la structure métrique est l'unique critère de distinction invoqué. On peut alors se demander pourquoi Ibn Ṭabâṭîbâ n'a pas opposé la poésie (versifiée) à la prose littéraire, et tout particulièrement à cette variété de la prose qu'on appelle « prose rimée et rythmée » *(saj')*. Reconnaissons que sur ce terrain, la distinction vers-prose est pour le moins assez malaisée...

L'analyse des mots *naṯr* et *naẓm* nous aidera peut-être à tourner la difficulté. Le premier signifie, étymologiquement,

lonnent sur une dizaine de siècles, et d'autre part, les auteurs de séances ont vécu un peu partout dans l'espace islamique ; en outre, des séances ont été écrites en persan (Balḫî), en syriaque (Ebedyešo'), en hébreu (Indas Ḥarîzî). Voir la liste complète des auteurs de séances dans l'appendice II du livre de R. Blachère et P. Masnou, *Al-Hamaḏânî, Maqâmât (séances)*, Paris, Klincksiek, 1957. L'étude diachronique (telle que nous la voyons), en mettant l'accent sur les divers contextes socio-culturels des œuvres particulières, recherchera l'originalité de celles-ci et sera par conséquent amenée à relever les différences plus que les ressemblances. Le modèle sous-jacent et régulateur sera bien entendu Hamadânî. Des regroupements de textes, des sous-genres se dessineront... L'ensemble des séances apparaîtra alors sous la forme d'une spirale renversée...

(1) *'Iyâr al-ši'r*, Le Caire, 1956, p. 3.

(2) On sait que le mot *naẓm* signifie arrangement, organisation, mise en ordre (des mots à l'intérieur d'un énoncé) ; dans un sens particulier, il signifie *poésie.*

dispersion, dissémination ; le second, par contre, signifie liaison et réunion. A l'éparpillement de la prose s'oppose donc la cohésion de la poésie. Or les mots, qui sont les « frères » des perles *(durar)*, courent, en s'éparpillant, un grand risque, celui de se perdre et de tomber dans l'oubli (1). En revanche, ce risque est nul lorsqu'un fil (le mètre) forme de leur réunion un collier (un vers). Il est évident que les mots-perles, même dans un texte en prose, obéissent au mode de liaison que constituent les règles de grammaire ; sans celles-ci, le discours ne serait, suivant le mot de ʿAbd-al-Qâhir al-Jurjânî, qu'un pur délire *(haḏayân)* (2). La poésie connaît, cependant, deux facteurs (supplémentaires) de cohésion : le mètre et la rime ; le discours le plus ordonné est ainsi celui qui obéit à un plus grand nombre de contraintes (3).

Il faut cependant indiquer que le *saj*ʿ conjure la dispersion des mots avec (presque) les mêmes moyens que la poésie. Les affinités entre les deux formes peuvent être observées à tous les niveaux. Le *saj*ʿ suppose un schéma métrique certes moins rigide que celui de la poésie, mais obéissant néanmoins à certaines règles que les rhétoriciens n'ont pas manqué de codifier ; il appelle lui aussi, une lecture-audition particulière et produit un éthos assez semblable à celui de la poésie. En outre, les thèmes traités par celle-ci se retrouvent dans la prose (et réciproquement) (4) ;

(1) *ʿUmda*, I, p. 7.

(2) *Asrâr al-balâġa*, Le Caire, 1959, p. 2.

(3) A propos de mots-perles, signalons que le métalangage des poéticiens est parsemé de jugements et d'appréciations à première vue déroutants. Qu'est-ce en effet qu'« une poésie dont l'eau est abondante » *(šiʿr kaṯīr al-mâʾ)* ? Chercher ce que cette expression *veut dire* ne présenterait pas un grand intérêt ; mieux vaudrait selon nous la brancher sur des métaphores de même nature. Le poète n'est-il pas comparé à la pluie, aux nuages, à la mer ? N'est-il pas un plongeur à la recherche des joyaux et des perles ? Les pierreries trouvées, il faut les travailler, les façonner, les assembler (d'où l'image du poète-orfèvre), et enfin les vendre (le poète-bijoutier) ...De proche en proche, on en arrive à l'image du poète forgeron, alchimiste, graveur, peintre, cordonnier, tisserand (n'oublions pas que *kataba* signifie *écrire* et *coudre*) ...La synthèse de ces éléments apparente le texte à une mariée *(ʿarûs)* richement habillée, ornée, peinte, couverte de parures (Al-Jurjânî remarque que des ornements excessifs risquent d'étouffer la mariée ; voir *Asrâr al-balâġa, op. cit.*, p. 5) ...Ce ne sont là que quelques points d'un travail en cours sur le lexique de Ḥarîrî ; nous espérons pouvoir montrer, d'*une manière détournée*, la représentation médiévale du poète, du travail du poète, du texte et des matériaux mis en œuvre.

(4) Voir Šawqî Ḍayf, *Al-maqâma*, Le Caire, 1954, p. 27. Ce phénomène, nous semble-t-il, est visible surtout à partir du IVe siècle de l'Hégire.

il suffit, pour s'en convaincre, de jeter un coup d'œil sur les séances de Hamaḏânî, Ḥarîrî ou Yâzijî : les mêmes thèmes y sont souvent alternativement traités en prose et en poésie. Enfin les mêmes ornements *(badî', muḥassinât)* se rencontrent dans ces deux formes qui tendent à annuler les distances qui les séparent (1)

On peut dire qu'à partir du IVe siècle commence à se dessiner l'idéal du rhéteur *total*, capable non seulement d'utiliser tous les mètres poétiques, mais aussi d'exceller dans tous les genres (2) et de se mouvoir avec la même facilité dans la poésie et dans la prose : ainsi voyons-nous Hamaḏânî, dans *La Séance de Jâḥiẓ*, reprocher au grand prosateur du IIIe siècle de n'avoir pas composé de poésies (3).

La poésie et la prose artistique ont évolué dans un constant vis-à-vis : toute innovation dans l'une se répercute sur l'autre ; composer un poème ou une épître, mobilise à peu près les mêmes mécanismes, le même métier *(ṣinâ'a)*. Comme aucune des deux formes ne possède un domaine autonome, force nous est de constater que leur distinction ne se justifie que jusqu'à un certain point et de rechercher les critères d'une classification des genres dans une autre direction.

Est-il possible de fixer une frontière rigoureuse séparant le sérieux *(jidd)* du plaisant *(hazl)* ? En attendant des études plus

(1) Le *saj'*, quoique fort cultivé par les lettrés, n'était pas unanimement goûté : d'abord parce qu'il rappelait les paroles des devins *(kuhhân)* préislamiques ; ensuite parce que certains esprits soutenaient que cette forme se retrouve dans le Coran, alors que tout l'effort des apologistes était de démontrer que le discours du Livre Saint est un discours unique en son genre (voir Bâqillânî, *I'jâz al Qur'ân*, Le Caire, 1964, pp. 57 sv.) ; enfin parce que le contenu *(ma'nâ)* suit dans le *saj'* l'expression *(lafẓ)*. *Ibid.*, p. 58 ; Al-Jurjânî énonce un jugement plus nuancé dans *Asrâr al-balâġa*, *op. cit.*, pp. 6 sv.). Curieusement, la dernière constatation est faite par Bâqillânî même à propos de la poésie (*I'jâz*, p. 226).

(2) C'est ce qu'Ibn Rachîq recommande aux poètes en citant deux exemples : Baššâr et Abû Nuwâs (*'Umda, op. cit.*, II, p. 99). Il convient de mentionner que pour beaucoup de critiques médiévaux, cet idéal ne se réalise que rarement ; leurs jugements sur les anciens poèmes montrent qu'ils considèrent que le poète excelle dans tel genre plutôt que dans tel autre : Imru'-l-Qays « quand il monte » (à cheval), Al-Nâbiġa « quand il craint » (le courroux de son prince), Zuhayr « quand il désire » (de l'argent)... Bâqillânî voit dans ces flottements qualitatifs une preuve de plus de la prééminence du Livre Saint, toujours supérieur au discours des humains, toujours égal à lui-même (cf. *I'jâz al-Qur'ân, op. cit.*, pp. 36 sv.).

(3) *Maqâmât Badî' al-Zamân al-Hamaḏânî*, Beyrouth, 1958, pp. 75 sv.

poussées, nous indiquerons brièvement deux directions de recherches. La première viserait le domaine de la fiction considérée comme un divertissement inutile ou malsain, juste bon pour ceux qui ont peu d'esprit *(suḫafâ')*. Ibn-al-Muqaffa' emploie le mot *hazl* concuremment avec le mot *lahw* (amusement, passe-temps) et l'oppose à *ḥikma* ou leçon morale que le sage doit rechercher dans les histoires qu'il lit (1) : la justification de celles-ci, aux yeux du *'âqil*, réside donc dans leur leçon morale. Indiquons que les traits du *badî'* (c'est-à-dire, en gros, la fonction poétique telle que l'entend Jakobson (2) peuvent constituer également une justification du récit (nous y reviendrons).

Le second domaine à explorer est celui des thèmes poétiques. En paraphrasant Abû-'Amr ibn-al-'Alâ', nous pouvons dire que les vers sérieux sont ceux qui ne font pas rougir une jeune fille (3). Par ce biais, une dimension éthique s'introduit dans les études de poétique, dimension au nom de laquelle Bâqillânî (4) et Ibn Charaf (5) déclarent mauvais des vers pourtant célèbres d'Imru'-l-Qays. A l'inverse, un Qudâma considère que les thèmes *(ma'ânî)* ne sont qu'une matière *(mâdda)* à laquelle le poète donne une forme *(ṣûra)* particulière ; le *šâ'ir* est tenu seulement d'avoir en vue l'achèvement technique *(tajwîd)* de ses vers : l'excellence de ceux-ci n'est pas ternie par le thème vil, de même que l'habileté artisanale du menuisier n'est pas diminuée par la mauvaise qualité du bois (6).

Quoiqu'il en soit, les thèmes du *hazl*, malgré la suspicion dont ils faisaient parfois l'objet, ont continué à être cultivés et à piquer l'intérêt et la curiosité des lettrés. D'ailleurs, l'*adab* (au sens large) comprend le *jidd* et le *hazl* et l'*adîb* ne doit ignorer aucune des deux tendances. Ibn Rachîq ne recommande-t-il pas aux poètes d'exceller dans le sérieux et dans le plaisant ? (7).

(1) Voir *Kalîla wa Dimna*, Beyrouth, 1969, p. 7 et p. 17.

(2) *Essais de linguistique générale*, collection Points, chapitre 11 *(Linguistique et poétique)*.

(3) *'Umda, op. cit.*, II p. 161.

(4) *I'jâz, op. cit.*, pp. 166 sv.

(5) *Questions de critique littéraire.*

(6) Voir le prologue de Qudâma à son *Naqd al-ši'r.*

(7) *'Umda, op. cit.*, II, p. 99. Notons que Ṯa'âlibî, tout en feignant l'hésitation, finit tout de même par citer dans sa *Yatîma* (Le Caire, 1956, III, pp. 3 sv. et

Dans l'ensemble, les séances font droit aux deux dimensions ; une étude de la composition des séances de Ḥarîrî par exemple, montrerait une subtile alternance des thèmes du *jidd* et des thèmes du *hazl*. Le souci de diversifier la matière du livre va de pair avec celui de passer en revue *tous* les thèmes de l'*adab*. Il s'agit là d'un phénomène assez général, qu'on peut observer dans plusieurs genres de la littérature arabe (anthologies, ouvrages historico-biographiques...) ; il signale une « écriture » (1), un style collectif revendiqué par le groupe social (aux frontières d'ailleurs assez imprécises) qui se réclame de l'*adab*, et cela au même titre que les *muḥassinât*, le « style formulaire », la prose cadencée et rimée (à laquelle on a recours d'une manière plus ou moins systématique), les figures exemplaires (2), la citation sous ses diverses formes : *iqtibâs* (emprunt d'un fragment du Coran ou d'une tradition du Prophète), *taḍmîn* (inclusion d'un ou de plusieurs vers), *ḥall* (réécriture en prose d'un passage versifié), *'aqd* (versification d'un texte en prose), *talmîḥ* (allusion). Considérées sous cet angle, les séances se distingueraient difficilement des épîtres d'Al-Ṣâḥib ou d'Ibn al-'Amîd.

La genèse des séances semble défier les chercheurs. Comme on se base sur les thèmes traités (les sujets), on est inévitablement amené à multiplier les sources : autant de sources que de sujets

pp. 31 sv.) des pièces osées d'Ibn Sukkara et d'Ibn al-Ḥajjâj. L'attitude des savants médiévaux était dans l'ensemble plus libérale que celle de M. 'Abdu qui a retranché dans son édition des séances de Ḥamaḏânî toute une séance ainsi que quelques passages qu'il juge contraires à la bienséance. Son opération de castration ne va cependant pas jusqu'au bout car il conserve un poème scabreux d'Abû Nuwâs cité par Ḥamaḏânî.

Notons aussi que les poètes du *hazl* (bien que traités avec une certaine condescendance parce qu'ils négligeaient le *jidd*) étaient recherchés et fêtés. Parlant de Ḥubz'urzî, « un analphabète ne sachant ni écrire ni lire », Ṯa'âlibî indique qu'« Ibn Lankak — malgré son rang élevé — fréquentait sa boutique et écoutait ses poésies » (*Yatîma*, II, p. 366). De même, le grand vizir Al-Ṣâḥib admirait beaucoup le poème d'Abû Dulaf al-Ḫazrajî sur les *Banû Sâsân*. (*Ibid.*, III, p. 356).

(1) « ... l'écriture est donc essentiellement la morale de la forme, c'est le choix de l'aire sociale au sein de laquelle l'écrivain décide de situer la Nature de son langage ». Roland Barthes, *Le Degré Zéro de l'écriture*, collection Points, p. 15. Voir aussi P. Guiraud, *Essais de stylistique*, Klincksiek, 1969, p. 79, et M. Arkoun, *Essais sur la pensée islamique*, *Paris*, 1973, pp. 197 sv.

(2) E. R. Curtius a montré, dans *La littérature européenne et le moyen âge latin* (Paris, 1965), l'importance des figures exemplaires dans la littérature européenne médiévale.

traités (1) ; cette manière de voir — nous semble-t-il — passe à côté du problème. Pour dégager la *spécificité* des séances, il faudra s'engager dans une autre voie. Nous commencerons par proposer une classification des genres, à caractère purement heuristique, et s'inspirant librement de la distinction entre *mimèsis* et *diègèsis* (2). Notre démarche consistera, en présence

(1) On constate par exemple des passages parénétiques dans les séances et on se demande si les sermonnaires *(quṣṣâṣ)* ne seraient pas à l'origine de la *maqâma* (Ch. Pellat, *Le milieu baṣrien et la formation de Ǧâḥiẓ*, Paris, 1953, p. 116) ; ou bien on invoque le cas de pauvres ascètes rappelant la vanité de l'homme aux riches et grands de ce monde (R. Blachère et P. Masnou, *Al Hamaḏânî, Maqâmât, op. cit.* ; voir tout particulièrement le chapitre sur la genèse des séances). Mais on constate aussi dans les séances un *mukaddî* (vagabond, imposteur) et on parle alors de l'influence d'un chapitre du *Livre des Avares* de Jâḥiẓ (*op. cit.*, pp. 65 et 75), de la *Qaṣîda sâsânîya* d'Abû Dulaf Al-Ḫazrajî... Ce dernier a fourni à Hamaḏânî la plupart de ses sujets. Remarquons à ce propos une parenté entre La *Séance de Ruṣâfa* et le long poème d'Abû Dulaf. Le premier texte énumère les ruses des voleurs et le deuxième celles des *mukaddî* ; tous deux constituent un répertoire de motifs, un réservoir de situations narratives virtuelles. Hamadânî a puisé largement dans celui d'Abû Dulaf : telle ruse, indiquée dans un vers ou dans un fragment de vers devient *La Séance du Singe* ou *La Séance du Talisman*. C'est là un problème de réécriture et d'amplification *(ishâb, iṭnâb)*.

Blachère et Masnou voient également à l'origine des séances les textes rapportant la rencontre d'un savant et d'un gueux qui se révèle avoir une « parole d'or ». L'hypothèse est fort séduisante ; elle s'applique à beaucoup de séances de Hamaḏânî et de Ḥarîrî, mais elle perd sa validité lorsqu'on aborde les séances d'Ibn Charaf et d'Ibn Muḥriz. A l'appui de cette hypothèse, signalons la parenté des séances et d'une figure de rhétorique : la *tawriya* (qu'on aimerait traduire par *sens déguisé*). La *tawriya* suppose un « sens proche » (qui n'est qu'un leurre) et « un sens lointain » (qui est le *véritable* sens du message) ; de la même façon, beaucoup de séances sont bâties sur un jeu du paraître et de l'être : le héros apparaît d'abord au narrateur sous la forme d'un aveugle, d'une vieille femme, etc. Nous ne pouvons nous empêcher ici de citer la définition que donne Aristote de la reconnaissance. « La reconnaissance, comme d'ailleurs le nom l'indique, est un passage de l'ignorance à la connaissance... » (*Poétique*, 1452 a).

On sait que dans le titre de la plupart des séances figure le nom d'une ville : le héros et le narrateur traversent, sans aucun ordre, les villes arabo-musulmanes ; mais ce qui leur arrive à Chiraz peut leur arriver à Bagdad. Comme les villes sont rarement décrites, leur indication semble relever de l'arbitraire. En nous plaçant à un autre niveau d'analyse, nous pouvons dire que cette myriade de noms de villes *reflète* (bien plus que la vie vagabonde de Hamaḏânî) le démembrement de l'empire musulman et la décentralisation culturelle qui en est résultée. Bagdad, bien qu'elle ait bénéficié d'un prestige encore puissant en tant que siège du califat, n'est plus qu'un centre culturel parmi bien d'autres. La mention du nom d'une ville dans le titre devient par la suite un indicateur de genre (il est vrai assez secondaire). Notons en passant que les premiers historiens arabes rédigeaient des monographies sur les grands centres urbains.

(2) Sur ces deux notions, voir G. Genette, *Frontières du récit*, in *Figures II*, Seuil, 1969. Du même auteur, *Figures III*, Seuil, 1972, pp. 191 sv.

d'un texte, à poser la question : qui parle ? qui assume le discours ? Les diverses réponses constitueront autant de formes de discours ou classes (1) :

— l'auteur peut assumer directement son discours, c'est-à-dire parler en son nom ; exemple : les genres poétiques traditionnels, les épîtres, les sermons.

— L'auteur peut rapporter des discours (qui étaient assumés dans une autre *situation de discours*) ; son rôle se réduit à l'organisation des textes cités, à l'indication des références et, au besoin, à la formulation de quelques jugements. Les anthologies, si nombreuses et si importantes dans la littérature arabe, peuvent illustrer cette seconde classe. Dans *Zahr al-âdâb*, *Al-bayân wa-l-tabyîn*, *Al-ʿiqd al-farîd*, *Kitâb al-aġânî*, *ʿUyûn al-aḫbâr*, etc., le discours assumé (l'apport propre aux auteurs des recueils) continue évidemment d'occuper une certaine place ; on peut même dire que dans les anthologies, le discours rapporté, bien que quantitativement plus important, est cependant subordonné au discours assumé. Précisons toutefois, que dans les ouvrages que nous venons de citer, la part du discours assumé est plus ou moins étendue : la contribution personnelle de Jâḥiz apparaît fort substantielle lorsqu'on la compare à celle d'Abû-l-Faraj al-Iṣbahânî. Ce dernier peut être considéré avant tout, comme un *organisateur* de textes : son apport — semble-t-il — est très mince (2).

(1) Voir R. Barthes, *Linguistique et littérature*, *Langages* n° 12, pp. 6 sv. Nous empruntons à Paul Zumthor cette définition : « La « classe » se définira par une forme interne, dont l'existence est confirmée par l'épreuve de commutation entre les textes qui la composent, mais exclut l'interchangeabilité, d'une classe à l'autre, d'un certain nombre de traits, considérés pour cette raison comme pertinents. La « classe » repose donc sur une continuité, définie au niveau d'une dominante autour de laquelle s'organisent les œuvres » (*Essai de poétique médiévale*, Seuil, 1972, p. 164).

(2) Sur *Le Livre des Chansons*, voir R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe*, Paris, tome I (1952), pp. 133-138. Dans le prolongement de l'étude de M. Arkoun sur le genre anthologie (voir note n° 2), nous indiquons ici les jugements de quelques auteurs médiévaux sur la catégorie d'ouvrages que nous examinons. Bâqillânî semble considérer comme une faiblesse de Jâḥiẓ la tendance de celui-ci à « [faire appel] au discours d'autrui » *(yastaʿîn bi-kalâm ġayrih)*. Voir *I'jâz* (*op. cit.*, p. 248). A l'opposé, Ibn ʿAbd Rabbih affirme que « le choix des discours est plus difficile que leur composition » *(iḫtiyâr al-kalâm aṣʿab min taʾlîfih)*, cf. *ʿIqd* (Le Caire,

— L'auteur peut attribuer un texte qu'il a lui-même composé à un personnage historique, ou considéré comme tel, bref à un personnage connu du lecteur-auditeur. Deux cas sont alors à retenir. Tant que la supercherie n'est pas découverte (c'est-à-dire tant que l'attribution frauduleuse échappe à la vigilance des érudits), ce phénomène s'apparente sensiblement au précédent. Dans le cas contraire, nous avons un apocryphe ; il en est ainsi des traditions faussement attribuées au Prophète, des poèmes attribués aux Amants mythiques (1) de la *Lâmîyat al-ʿArab* attribuée à Šanfarâ, mais composée par Ḫalaf al-Aḥmar (2).

— L'auteur peut attribuer un texte qu'il a lui-même composé à des êtres fictifs ; il fait parler des narrateurs et des personnages, exemple : *Kalîla et Dimna*, *Les Mille et Une Nuits*.

— « L'auteur » peut s'approprier un texte appartenant à quelqu'un d'autre *(nasḫ, intiḥâl)*.

Quelques précisions sont nécessaires :

a) Une forme de discours peut coïncider avec un genre, mais le plus souvent, elle regroupe plusieurs genres. La deuxième partie de cette étude illustrera cette remarque.

b) Les textes concrets participent souvent de plus d'une classe ; on peut même dire qu'une classe ne se rencontre pas à l'état pur dans les œuvres particulières ; dans celles-ci, une forme peut seulement prédominer... Dans tel poème ou tel sermon, il faut faire la part de ce discours diffus, collectif et parfois anonyme que constitue la citation : la voix de l'auteur interfère avec

1965, I, p. 2). En un sens, tout ouvrage arabe médiéval est (partiellement) une anthologie. Ibn al-Ḫaššâb par exemple remarque que la plus grande partie des séances de Ḥarîrî est constituée d'emprunts ; autrement dit, la part de la citation est plus étendue que la part où se manifeste l'apport personnel de Ḥarîrî. (*Maqâmât al-Ḥarîrî, op. cit., Appendice*, p. 2).

(1) Selon Ibn al-Kalbî, l'histoire *(ḥadîṯ)* de Majnûn et les poèmes attribués à ce dernier ont été composés par un jeune homme appartenant aux Omeyyades (*Aġânî*, Beyrouth, 1970, pp. 167-8). Voir *EI*, article *Madjnûn* (R. A. Nicholson).

(2) Al-Qâlî, *Kitâb al-amâlî*, Le Caire, 1953, p. 55 ; cf. aussi *EI*, article *Shanfarā* (Krenkow). Évoquons aussi le cas (légèrement différent) du texte dont l'attribution est *douteuse ;* exemple : l'*Épître de Sahl ibn Hârûn* qui se trouve au début du *Livre des Avares* de Jâḥiẓ (traduction Ch. Pellat, 1951 ; voir note n. 5 de la p. 13).

celle de la culture et il est parfois malaisé d'établir avec précision l'origine d'un énoncé (1).

c) Il est évident qu'une étude plus rigoureuse (2) permettra de mentionner d'autres classes... Celles que nous venons d'énumérer peuvent être ramenées, si on néglige quelques nuances, à deux seulement :

1 discours assumé

2 discours rapporté

— sans attribution : . plagiat
. citation d'un texte tombé, par sa notoriété ou son anonymat, dans le domaine public (proverbes, formules propitiatoires...) (3)

— avec attribution : . vraie
. fausse
. fictive.

Dans la discussion qui va suivre, nous nous occuperons exclusivement de la deuxième subdivision du discours rapporté.

II. *Les contraintes formelles du discours.*

Il est possible de ramener les protagonistes des séances à deux figures principales : d'une part, il y a celui qui parle, et d'autre part celui qui écoute ; entre ces deux figures, se tisse un rapport

(1) R. Barthes, *S/Z*, Seuil, 1970, p. 48. A propos d'un philosophe du IVe siècle, M. Arkoun pose fort judicieusement la question suivante : « ... Miskawayh, en usant d'un lexique d'emprunt, introduit-il des éléments notionnels tirés de sa propre perception du monde et de l'homme, ou se laisse-t-il entraîner par la force obsédante d'une terminologie, en fait, coupée de toute référence à l'objet ? » (*L'humanisme arabe, op. cit.*, p. 146).

(2) Les remarques que nous venons de faire sont approximatives et par conséquent provisoires. Affinées et développées, elles fourniraient une nouvelle manière d'appréhender les genres et peut-être aussi un premier jalon dans la constitution d'une typologie des textes arabes...

(3) Sur les *sariqât* voir *'Umda* (*op. cit.*, II, pp. 565-578). Les *sariqât* occupent un domaine assez vaste dans lequel le plagiat proprement dit ne tient qu'une place mineure. La traduction que nous proposons pour ce mot est : *relations entre textes* ou (pour employer un terme à la mode) *intertextualité*.

didactique de maître à élève. Nous touchons ici un aspect important du genre : le héros de chaque recueil de séances est, en dépit de ses autres attributs, avant tout, quelqu'un qui possède un savoir (l'*adab*) et qui s'impose par son habileté à manier la langue et par sa virtuosité. Vues sous cet angle, ses aventures (qui sont celles de sa langue, aux deux sens du mot bien sûr) se ramènent facilement à trois types : ou bien il expose de lui-même sa « marchandise », ou bien il exécute une commande, ou bien il se soumet à une épreuve. Dès qu'il cesse de parler, son auditoire (la foule bigarrée de la place publique, le groupe homogène du salon, plus rarement un compagnon de voyage) donne libre cours à son admiration et à sa générosité (1).

L'auditoire change d'une séance à l'autre, mais un auditeur est constamment attaché à la personne du *balîġ* (rhéteur) (2) ; s'ils se séparent à la fin d'une séance, c'est pour se rencontrer au début de la suivante. Une contrainte du genre exige la permanence d'un *râwî* (transmetteur) qui conserve dans sa mémoire les discours du *balîġ* et les préserve de l'oubli. Il remplit ainsi deux fonctions : la première en tant que participant à une intrigue, la seconde en tant que *râwî* : il rapporte les discours qu'il a entendus et précise les circonstances spatio-temporelles dans lesquelles ils ont été prononcés. C'est à un groupe d'auditeurs qu'il s'adresse, et de même que le *balîġ* s'adressait à un auditoire dont faisait partie le *râwî*, de même ce dernier parle devant un groupe (3) dont fait partie un *râwî* au second degré qui, à son tour, communiquera ce qu'il a entendu et indiquera la situation d'énonciation.

(1) Les éloges décernés au *balîġ* s'adressent indirectement à l'auteur ; les séances contiennent des discours et des jugements (toujours élogieux) sur ces discours : c'est là une caractéristique du genre. Le ton change dans les préfaces où la clause de modestie est de rigueur (voir Ḥarîrî). Rappelons un fait comparable dans *Risâlat al-tawâbiʿ wa-l-zawâbiʿ* : Ibn Šuhayd s'imagine vagabondant dans la vallée des démons qui inspirent les poètes ; les vers qu'il leur récite lui attirent bien entendu des éloges chaleureux.

(2) C'est ainsi qu'Ibn Charaf désigne Abû-l-Fatḥ al-Iskandarî (*Questions de critique littéraire, op. cit.*, p. 5).

(3) Il est vrai que le *nous* de la formule liminaire des séances est ambigu, pouvant désigner aussi bien une personne que plusieurs personnes... Cette formule est la marque infaillible du discours rapporté.

Le second *râwî*, qui n'a pris aucune part aux aventures du *balîġ*, ne connaît qu'indirectement la parole de ce dernier. C'est un pur rapporteur : tout ce qu'on sait de lui, c'est qu'il transmet les informations qu'il tient du premier *râwî*... Reste un problème assez délicat : les destinataires du *balîġ* sont indiqués explicitement ; ceux du *râwî*, bien que non nommés, sont également mentionnés ; mais quels sont les destinataires du deuxième *râwî* ? La question peut être formulée différemment : qui est ce *râwî* (anonyme) ? En d'autres termes, est-ce Hamaḏânî qui énonce : « ʿÎsa ibn Hichâm nous a communiqué ce qui suit » ? Est-ce Ḥarîrî qui énonce : « Al-Ḥâriṯ ibn Hammâm nous a communiqué ce qui suit » ? Assurément non, si l'on se place à un certain niveau : Hamaḏânî et Ḥarîrî, qui ont une existence historique, ne peuvent transmettre les discours de ʿÎsa ibn Hichâm ou d'Al-Ḥâriṯ qui sont des « êtres de papier » (ou de parole). Le second *râwî* est donc lui aussi un être fictif, « un personnage de fiction en qui l'auteur s'est métamorphosé » (1).

Récapitulons les traits du genre que nous avons relevés. Une séance suppose un *texte*, un *râwî* qui recueille le texte de la bouche du *balîġ*. un deuxième *râwî* qui clôt le processus de transmission. On devine où nous voulons en venir : l'ensemble de ces caractéristiques se retrouve dans les recueils de traditions du Prophète *(ḥadîṯ)* et dans les ouvrages historico-biographiques ou recueils de traditions profanes *(ḫabar)*.

Avant d'aller plus loin, évoquons une question épineuse : le discours du *Ḥadîṯ* ne peut être légitimement coupé du *vécu* du Prophète ; l'expérience qu'il instaure devient une norme, un modèle culturel que les fidèles s'efforceront d'imiter. Il n'en va pas de même des séances de Hamaḏânî ou de Ḥarîrî : ces textes

(1) Voir W. Kayser, *Qui raconte le roman? Poétique* nº 4, pp. 504 sv. Nous pouvons maintenant tenter de répondre à la première question concernant le destinataire du second *râwî*. Dans la mesure où il y a une corrélation entre le *je* et le *tu*, dire : « ʿÎsa ibn Hichâm nous a communiqué ce qui suit », c'est du même coup, tracer les contours — il est vrai imprécis — d'un « narrataire » qu'il convient de distinguer du lecteur — auditeur réel. Ḥarîrî, en revanche, présentant ses séances, s'adresse bel et bien au lecteur. Mais quel lecteur ? Est-ce le lecteur réel ? Le lecteur implicite ? Le lecteur idéal ? Une étude attentive de la préface permettrait d'y déceler la présence de ces différents types de lecteurs. Sur ces distinctions assez subtiles, voir G. Prince, *Introduction à l'étude du narrataire, Poétique* nº 14.

ne peuvent dissimuler leur caractère fictif et proposent tout au plus un modèle esthétique. La Tradition constitue ainsi un langage spécifique que l'analyse formelle est incapable de saisir dans toutes ses implications. Ce qui atténue l'arbitraire de notre analyse et justifie malgré tout la démarche structurale, c'est que le *Ḥadîṯ* n'a pas seulement fourni un modèle de conduite individuelle et sociale, mais aussi un modèle d'*écriture* pour de nombreux genres, parmi lesquels figurent selon nous les séances. Dans ce qui va suivre, nous retiendrons uniquement l'aspect relatif à l'organisation complexe qui caractérise chaque tradition dès lors qu'elle est insérée dans un corpus : outre la parole de Muḥammad, la situation de discours et la chaîne des garants s'imposent en effet à l'attention.

Dans le *Ḥadîṯ*, il y a quelqu'un qui *agit* et sait (le Prophète), et quelqu'un d'autre qui désire savoir *pour agir* (tel membre de la jeune communauté musulmane). Ce dernier communique ce qu'il a appris à un autre membre qui, à son tour, proposera son savoir, et ainsi de suite jusqu'à la fixation du *Ḥadîṯ* dans tel ou tel recueil. Les savants musulmans distinguaient deux parties dans chaque *ḥadîṯ* : le *matn* ou texte proprement dit du Prophète, souvent accompagné d'indications sur la situation d'énonciation, et le *sanad*, c'est-à-dire la chaîne des garants qui se sont transmis le texte du Prophète (1).

On sait qu'à l'époque « archaïque » et sous les Omeyyades, tout grand poète avait un *râwî*, la plupart du temps un apprenti-poète, qui était chargé d'enregistrer (dans sa mémoire le plus souvent) les poèmes du maître et de les propager. Avant de connaître la sanction de l'écriture, la poésie ancienne a ainsi circulé de bouche à oreille. Ce mode de transmission n'est pas sans rappeler celui du *Ḥadîṯ* (2).

Dans les séances, le *râwî* se caractérise par les attributs suivants : amour de l'éloquence, amour des voyages, curiosité. Le premier attribut commande les deux autres : ne faut-il pas se déplacer pour rencontrer le *balîġ*, et, une fois celui-ci retrouvé,

(1) *EI*², article *Ḥadīth*.

(2) Nous renvoyons tout particulièrement à l'*Histoire de la littérature arabe* de R. Blachère, Paris, I (1952), p. 92 et pp. 119 sv.

ne faut-il pas se renseigner sur lui, le re-connaître ? A ce propos, signalons deux phénomènes culturels. Les biographies des savants arabes montrent que beaucoup d'entre eux se déplaçaient dans les différents centres culturels pour « écouter » les grands maîtres. En outre, la quête des matériaux religieux et profanes a mobilisé les quatre premiers siècles de l'Islam. A mesure que les musulmans s'éloignaient des *origines*, ils sentaient le besoin de se pencher sur leur passé et de sauver de l'oubli l'héritage légué par les Anciens. La fixation par écrit de la Révélation s'est faite assez tôt (1) ; par contre le *Ḥadīṯ*, la poésie archaïque (dont la connaissance était indispensable pour l'aplanissement des difficultés linguistiques du Coran), les proverbes et bien d'autres textes n'ont été recueillis que tardivement. Quand on sait qu'il fallait, pour donner une interprétation correcte à un fait d'ordre religieux, politique ou poétique, remonter à une source, à une origine, à un *aṣl*, on comprend la frénésie avec laquelle s'était effectuée la chasse au *ḥadīṯ* et au *ḫabar*, frénésie aiguisée par la conviction qu'une partie importante des documents est soit oubliée, soit altérée (2).

De là deux habitudes intellectuelles complémentaires : la citation constante du discours du passé pour faire signifier le présent, et l'énumération des intermédiaires grâce auxquels ce discours a pu faire son chemin jusqu'à celui qui l'invoque ; la chaîne des garants revêtait une grande importance car, bien souvent, la probité intellectuelle du transmetteur était l'unique critère permettant de décider si tel texte est authentique ou non. Ainsi, voyons-nous se développer l'usage du discours rapporté qui est à l'origine de nombre de recueils, d'anthologies et d'ouvrages historico-biographiques (*Le Livre des Chansons* par exemple).

(1) Voir R. Blachère, *Introduction au Coran*, Paris, éd. Besson et Chantemerle, 2e éd., 1959.

(2) On sait que des enquêtes furent menées auprès des tribus ou des personnages ayant, le plus souvent indirectement, *entendu* les textes qui font l'objet de la quête Accomplir de longs voyages à la recherche de la science *(fī ṭalab al-ʿilm)* signifiait alors souvent recueillir des textes prophétiques ou profanes remontant à l'origine du savoir. Sur ces questions, nous renvoyons à Taha Ḥusayn, *Fī l-adab al-jāhilī*, Le Caire, 1345/1927 ; R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe*, I, *op. cit.* ; J. Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1959. Voir aussi, outre les travaux de Golziher, l'article *Ḥadīth*, in *EI*².

Considérons maintenant le protocole d'ouverture des séances : *ʿÎsâ ibn Hichâm (ou Al-Ḥâriṯ...) nous a communiqué ce qui suit.* Au nom près, la formule se trouve (concurremment avec « j'ai entendu de X... ») au début de maint *ḥadîṯ* et de maint texte d'*adab*. C'est un indice de début et, en même temps, l'annonce d'une citation, dans la mesure où un texte n'est accessible que par une série d'intermédiaires. Mais le syntagme inaugural revêt dans les séances un caractère particulier. Le *râwî* est, en effet, un être fictif de même que le *balîġ* ; leur nom ne provoque pas un sentiment de *déjà connu* et les présentations, si l'on peut dire, se font au fil du texte ; bref, ils n'ont pas une existence indépendante du texte, ils n'existent que dans et par le texte qui les enveloppe.

Par leur aspect fictif, les séances se distinguent donc des recueils de traditions et des ouvrages d'*adab* : il y a une nette différence entre le discours *fictivement* rapporté et le discours *véritablement* rapporté. Reste une variante, qu'on pourrait appeler le discours *faussement* rapporté : nous désignons ainsi les textes apocryphes qui ont connu une surprenante prolifération dans la littérature arabe. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans des détails historiques ; retenons seulement que d'innombrables textes ont été attribués au Prophète, à ses Compagnons, aux poètes et aux orateurs anciens. Bien plus, tel auteur débutant n'hésitait pas, pour donner plus de poids à sa production, à l'attribuer à un auteur célèbre. C'est ce qu'a fait Jâḥiz, qui n'a revendiqué que sur le tard, la paternité de ses premiers livres. A ce même Jâḥiz ont été attribués des ouvrages dont l'origine embarrasse encore les chercheurs (1).

Entre le document apocryphe et la séance, il y a de nombreux points communs qui ne doivent pas masquer une différence essentielle : le pseudo-auteur est un personnage historique connu, en ce sens qu'il a déjà signé de son nom un certain nombre de textes ; d'ailleurs, son existence, même lorsqu'elle n'est que

(1) Cf. Ch. Pellat, *Le milieu baṣrien et la formation de Ǧâḥiẓ, op. cit.*, p. 139. Dans la littérature européenne médiévale aussi, l'idée de *propriété* du texte et la notion d'auteur étaient assez floues (P. Zumthor, *Essai de poétique médiévale, op. cit.*, p. 68 sv. ; Dmitri Likhatchev, *L'étiquette littéraire, Poétique*, nº 9, pp. 118 sv.

légendaire, est attestée par des documents. C'est cette re-connaissance qui, d'une part, permet qu'on lui attribue un poème ou un sermon, et, d'autre part, le distingue du personnage fictif qui, nous l'avons vu, ne peut être dissocié du récit qui en parle.

D'après Ibn Charaf al-Qayrawânî, Hamaḏânî « improvisait ses séances à la fin de ses réunions (1). Quels étaient les sujets débattus lors de ces réunions » ? Il nous manque, pour répondre à cette question, une sociologie de la littérature au IVe siècle. Parmi les nombreux domaines à étudier, deux semblent devoir solliciter tout particulièrement l'attention des chercheurs : d'une part la littérature de *salon*, et d'autre part, la littérature de la *place publique*. A l'intérieur de chaque *espace*, la relation *auteur-œuvre-public* présente un visage particulier et original. Il n'est pas question d'étudier séparément les trois termes de la relation (comme cela se fait malheureusement encore aujourd'hui) ; il convient de ne pas oublier qu'ils forment « un seul phénomène dynamique » (2). D'un autre côté, aucune cloison étanche ne sépare les deux littératures : une étude approfondie montrerait des échanges, des influences réciproques. Nous pensons ainsi que les séances constituent un lieu de rencontre : le *balîġ* n'est pas seulement un personnage qui maîtrise l'*adab*, les thèmes poétiques canoniques et les finesses de la rhétorique ; il est aussi un amuseur public, un *maddâḥ*, un sermonnaire populaire *(qâṣṣ)*. (3).

(1) *Questions de critique littéraire, op. cit.*, p. 5.

(2) A. Memmi, *Problèmes de la sociologie de la littérature:* in G. Gurvitch, *Traité de sociologie*, II, Paris, 1968, pp. 307 sv. L'ouvrage de M. Arkoun, *L'humanisme arabe...* illustre la fécondité d'une telle approche.

(3) Comme le *qâṣṣ* (cf. *EI*, article *Ḳiṣṣa* de D. B. Macdonald), le héros des séances spécule sur la crédulité des masses pour remplir sa bourse. Il peut aussi se muer en montreur de singes, ou en chef d'une troupe de mendiants quêtant l'aumône tout en récitant des vers. Le plus souvent, son activité rappelle celle du *maddâḥ* « qui racontait des anecdotes en faisant d'amusantes imitations ...et s'affublait même d'accessoires symbolisant les personnages qu'il voulait contrefaire » (*EI*², article *Ḥikāya* de Ch. Pellat ; voir également Jacob M. Landau, *Études sur le théâtre et le cinéma arabes*, Paris, 1965, pp. 15-17). Dans la 13e séance de Ḥarîrî, Al-Ḥâriṯ ibn Hammâm et un groupe de poètes sont réunis dans les environs de Bagdad. Une vieille femme, suivie d'enfants, les aborde et leur demande (en prose et en vers) un secours financier ; sa demande satisfaite, elle part. Al-Ḥâriṯ la suit de loin et la voit se débarrasser d'abord des enfants, puis de son déguisement : la vieille femme n'était autre qu'Abû Zayd... Il y a *du théâtre* dans les séances : le héros, constamment masqué ou déguisé, trompe les autres en se faisant passer pour

Pour en revenir à la question que nous avons posée, nous pouvons penser que Hamadânî se réunissait avec des érudits et que les débats étaient orientés dans une large mesure vers l'étude des textes anciens et des personnes qui les rapportaient. Selon toute probabilité, les « improvisations » de Hamaḏânî (1) prenaient alors l'allure de *pastiches*, de compositions *à la manière* des traditions et des *aḫbâr*. Dans le même ordre d'idées, nous pouvons dire que cet air de pastiche ou imitation d'une écriture, apparente les séances aux quarante causeries *(aḥâdîṯ)* d'Ibn Durayd qui présentent à peu près les mêmes caractéristiques que les séances. A partir de là, nous pouvons donner raison à Ḥuṣrî (2) qui faisait remonter le genre « séance » aux textes du grand philologue arabe...

Si la séance a pu se constituer, c'est dans une large mesure en faisant appel aux « signaux stylistiques » d'autres genres et en mimant la soif d'apprendre (et de se divertir) qui faisait courir les érudits irakiens derrière les informateurs bédouins dépositaires du savoir. Parler de l'influence du *ḥadîṯ* et des ouvrages historico-biographiques serait insuffisant. Nous préférons dire que les trois genres, malgré les différences qui les opposent,

ce qu'il n'est pas ; autrement dit, il leur joue la comédie, aux deux sens de l'expression. Ajoutons qu'il est souvent accompagné d'un ou de deux complices : à eux trois, ils forment une petite troupe théâtrale ambulante. Dans cette perspective, la *maqâma* s'articule de la façon suivante : d'abord un prologue dans lequel le narrateur énonce les coordonnées spatio-temporelles de la (future) *représentation ;* ensuite, dans une partie centrale, la *représentation* proprement dite ; enfin un épilogue dans lequel le comédien, loin des spectateurs *(dans les coulisses)*, se démasque devant le narrateur... Dans beaucoup de pays arabes, la littérature de la place publique est toujours vivante (*Jamaʿ l-fna* à Marrakech). Nous ne disposons pas encore, pour le domaine arabe, d'un ouvrage comparable à celui de Mikhaïl Bakhtine pour l'Occident : *L'œuvre de Francois Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, Gallimard, 1970,

(1) Les séances sont donc inséparables de l'activité et des préoccupations d'un groupe social qu'il faudra essayer ultérieurement de définir avec précision. Remarquons seulement pour l'instant une analogie entre les conditions (réelles) de production des séances et les conditions (fictives) de production des discours du *balṭaǧ*. Cela peut être schématisé de la façon suivante :
réunion (Hamaḏânî + auditeurs) = réunion (balṭaǧ + auditeurs). On sait que le mot *maqâma* signifie une assemblée ou un discours prononcé devant une assemblée. S'il a désigné aussi un genre, c'est selon nous en vertu du lien métonymique entre les textes de Hamaḏânî et les circonstances qui ont présidé à leur production.

(2) *Zahr al-âdâb*, Dâr iḥyâ' al-kutub al-ʿarabiyya, 1953, I, p. 261.

procèdent du même état d'esprit ou des mêmes contraintes. De même que la construction d'une phrase suppose des unités lexicales *réglées* par la grammaire, de même la construction du *ḥadîṯ*, du texte *d'adab* et de la *maqâma* repose sur la syntaxe d'éléments d'un autre niveau, à savoir un texte, un énonciateur et une série de transmetteurs. Ces contraintes du discours sont une résultante de la démarche particulière qui situe le savoir à l'origine et qui nécessite un retour perpétuel à cette origine (1).

III. *La justification du discours.*

On sait que le récit occupe une place très importante dans la littérature populaire ; dans la littérature savante, il semble en revanche, couvrir seulement un champ très restreint (2). D'une manière générale, les fins lettrés ne dissimulaient pas leur mépris pour les œuvres de fiction (3). Pour expliquer ce phénomène, le

(1) Voir M. Arkoun, *L'humanisme arabe, op. cit.*, pp. 148 sv. et *Essais sur la pensée islamique*, pp. 245 sv. Il serait tendant d'interpréter les séances à la lumière de ces données. En lisant Ḥarîrî (le plus représentatif, en ce sens que les auteurs postérieurs imitaient sa *manière* bien plus que celle de Hamadânî), on ne peut manquer d'enregistrer l'attitude mythique qui fait remonter l'essentiel à l'origine *(aṣl)* et qui fournit un modèle culturel à toute action. Le savoir poursuivi est finalement celui qui ramène à une pureté originelle. La régénération du héros a deux conséquences : d'une part, Abû Zayd rejette tout masque : il est immédiatement reconnu par le *râwî* alors qu'antérieurement, il ne se faisait connaître qu'à la fin des séances ; d'autre part, sa conversion coïncide avec la fin du livre. Remarquons aussi que la conversion met fin au divorce qui existait entre la parole d'Abû Zayd et sa conduite *(qawl/'amal)*. Du même coup, une figure de rhétorique se trouve éliminée : la *tawriya*.

(2) Si on élargit cependant la définition du récit, c'est-à-dire si on considère celui-ci comme *une suite cohérente d'événements réels ou fictifs*, on s'aperçoit alors que la forme narrative constitue une catégorie fondamentale. Les anecdotes constituent une composante constante des ouvrages d'*adab*. Il est évident aussi qu'on peut relever des séquences d'actions narratives dans beaucoup de poèmes (les *mu'allaqât* par exemple) ... Il suffit parfois d'une simple allusion pour que le récit s'infiltre dans un développement d'allure théorique. Que l'on songe, en effet, à ces récits condensés que constituent les noms de quelques personnages semi-historiques ou légendaires comme Zarqâ', Mutalammis, Luqmân, Sinimmâr, Jaḏîma !

(3) La quête de la littérature narrative « archaïque » sous ses diverses formes a été menée avec soin par les érudits irakiens soucieux de recueillir les données historico-biographiques *(ḫabar)*. Voir R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe*, III (1966) chapitre IV. En revanche, les contes de création populaire tardive, ou

mieux serait peut-être de partir d'une page de Bâqillânî : commentant un vers de la *mu'allaqa* d'Imru'-l-Qays, l'auteur de l'*I'jâz* note : « Il n'y a aucun intérêt à ce qu'il [le poète] nous dise que sa bien-aimée lui a résisté un jour dans un endroit qu'il nomme et qu'il décrit » (1). Où résiderait alors l'intérêt des vers ? La remarque est assez surprenante : Bâqillânî semble condamner la poésie narrative et, au delà, tout discours représentatif ; plus exactement, disons que le discours qui ne trouve pas grâce à ses yeux est celui qui ne renferme aucun trait du *badî'*, c'est-à-dire qui ne manifeste pas la fonction poétique.

En schématisant quelque peu, nous pouvons dire que le poète préislamique n'avait pas à se justifier : il défendait sa tribu et ses vers lui étaient d'ailleurs soufflés par un « démon familier » (2). Durant la période omeyyade, la poésie devient un sûr instrument de propagande. Sous les Abbassides, les données vont progressivement changer : d'une part, les diverses sectes ont des propagandistes qui usent de moyens d'action plus efficaces que la poésie ; d'autre part, la croyance aux « démons familiers » n'est plus prise au sérieux, bien qu'elle persiste à titre de réminiscence littéraire (on peut même dire que la situation s'est renversée :

importés de la Perse et de l'Inde (voir la huitième section du *Fihrist* d'Ibn al-Nadîm) n'ont pas joui de la considération des lettrés. Citons, après G. Wiet (*Introduction à la littérature arabe*, Paris 1966, p. 98 et p. 103), quelques jugements sur des œuvres de fiction :

Ṣûlî : « Vous avez vu ces livres. Ce ne sont que des ouvrages de traditions, de droit, de poésie, de philologie et d'histoire, à l'usage des savants et de ceux à qui Dieu a voulu, par leur lecture, donner des connaissances utiles et une éducation parfaite. Ce ne sont pas de ces ouvrages dont vous raffolez, comme les *Merveilles de la mer*, *l'Histoire de Sindbad* ou celle du *Chat et de la Souris* ».

Jâḥiẓ : « Les descriptions des aventures de voyages survenues aux marins de Bassorah dans les eaux indiennes et chinoises s'adressaient moins à la soif intellectuelle des savants qu'au désir de sensation de la masse populaire ».

Subkî : « Les copistes ont le devoir de s'abstenir de transcrire les livres dont Dieu ne profite pas, tels que la *Vie d'Antar*, ainsi que les divers ouvrages d'imagination qui vous font perdre votre temps et dont la religion n'a nul besoin ». Indiquons enfin, pour tout ce qui touche au récit merveilleux, l'article de M. Arkoun : *Peut-on parler de merveilleux dans le Coran?* in *L'étrange et le merveilleux dans le monde arabo-musulman médiéval*, ed. Sindbad, 1975.

(1) *I'jâz*, *op. cit.*, p. 168.

(2) Le démon familier est une représentation symbolique du style collectif qui dicte au poète l'aspect phonique (rythmes) et l'aspect sémantique (thèmes) de ses compositions.

les érudits n'ignoraient pas que les poèmes des démons sont apocryphes, dictés à ces derniers par des humains). En outre, plusieurs esprits affectaient de se désintéresser de la poésie, ce qui donnait lieu à des défenses et illustrations de la poésie arabe (1). Dans ces conditions, la poésie et la prose artistique s'assimileront, pour se justifier, à des arts *(ṣinâ'ât)* (2) ; les comparaisons avec divers métiers deviendront monnaie courante, plus précisément les métiers fabriquant des objets précieux (étoffes du Yémen, joyaux, parures...) destinés à une clientèle capable de les apprécier et de les payer. Le poète devient un artisan, il travaille en ayant une pleine conscience de ses moyens et de l'effet esthétique qu'il veut susciter. Parallèlement à sa production, des traités de rhétorique lui renvoient l'image de ses vers, répertorient et classent ses procédés ; on lui indique comment il doit faire un poème, quel moment de la journée choisir pour composer des vers... (3).

On sait que les grammairiens fouillaient la poésie pour y trouver les *vers-témoins* confirmant ou détruisant une règle grammaticale. Partant du même principe, les rhétoriciens vont rechercher dans cette même poésie les vers-témoins de telle ou telle figure rhétorique. De son côté, le poète tissera un discours saturé d'antithèses, d'hyperboles, de métaphores et d'allitérations que le lecteur-auditeur saura percevoir et décrire (4). Nous pouvons maintenant revenir à Bâqillânî et constater que son désappointement devant le vers d'Imru'-l-Qays s'explique en partie : il n'y voit aucune figure du *badî'* à nommer ; tout au plus peut-il le paraphraser : c'est d'ailleurs ce qu'il a fait.

(1) Voir *'Umda, op. cit.*, I, pp. 14 sv., et 'Abdalqâhir al-Jurjânî, *Dalâ'il al-i'jâz*, Le Caire, 1331 (h.), pp. 7 sv.

(2) Le titre de l'ouvrage d'Abû Hilâl al 'Askarî est à ce propos fort révélateur : *Kitâb al-ṣinâ'atayn (Le livre des deux arts)*.

(3) On peut imaginer une histoire de la littérature arabe qui serait seulement une histoire des justifications successives invoquées explicitement ou implicitement par les auteurs (voir R. Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, op. cit.). Nous pensons que la relation des phénomènes littéraires et des contextes socio-culturels (cf. R. Escarpit, etc... *Le littéraire et le social*, Flammarion, 1970) serait alors éclairée d'un jour nouveau.

(4) « La figure n'est rien d'autre qu'une disposition particulière des mots, que nous savons nommer et décrire ». T. Todorov, *Poétique*, collection Points, 1973, p. 41.

Face au discours « *proche* » *(qarîb)* (1), « nu » *('uryân)* (2), se dresse le discours poétique aux attributs opposés, chargé de « signaler » la poésie et la rhétorique, dégageant un sens inattendu grâce à une combinaison originale des mots, installant une ambiguïté fondamentale, un jeu du connu (la tradition) et de l'imprévisible (la marque personnelle, le cachet artisanal inédit, la signature). C'est principalement au nom de ce discours poétique que les lettrés se détournaient des œuvres de fiction qui faisaient cependant les délices du public populaire : ils n'y trouvaient pas les propriétés du discours qu'ils chérissaient par dessus tout : le trait artisanal, la langue littéraire recherchée, l'ésotérisme, la leçon morale. Lorsqu'ils fixent un programme d'enseignement, il est vraiment bien rare de les voir y inclure des écrits qui — ils le savaient — n'étaient pas rédigés pour eux et qui, partant, ne les concernaient pas directement. Si *Kalîla et Dimna* a connu une certaine vogue (limitée cependant pour des raisons religieuses et politiques), c'est principalement parce que le récit, dans cette œuvre, est subordonné, nous l'avons vu, à un but didactique.

Le lecteur moderne peut émettre des réserves quant à l'intrigue dans les séances ; dans celles-ci, l'élément de surprise est faible : la progression des événements est dans une large mesure prédéterminée par un schéma narratif fixe. Il suffit de lire deux ou trois séances de Hamadânî pour remarquer six ou sept fonctions (Propp) (3) qui s'enchaînent selon un ordre aux variations limitées. En gros, Ḥarîrî et plusieurs épigones suivent consciencieusement les développements de la séquence-type héritée de Hamaḏânî. Manque d'imagination... ? Parlons plutôt du respect d'un modèle sûr, qui a fait ses preuves. A ce propos, une comparaison s'impose : on sait que l'ode arabe *(qaṣîda)* mobilise une syntagmatique qui s'est imposée à des générations de poètes. Ibn Qutayba a fixé le trajet maintes fois parcouru : pleurs sur les campements abandonnés, remémoration de la bien-aimée, description de la monture et des fatigues du voyage (ces trois premières

(1) *I'jâz, op. cit.*, p. 247 ; *Maqâmât Badi' al-Zamân*, op. cit., p. 75.
(2) *Maqâmât Badi' al-Zamân*, p. 76.
(3) Cf. *Morphologie du conte*, collection Points, 1970.

étapes visent à séduire, à « gagner les cœurs ») et enfin le morceau d'éloge (1). De la même façon, nous pouvons dire que la *maqâma* égrène les moments suivants : arrivée du *râwî* dans une ville, rencontre avec le *balîġ* (déguisé), discours, récompense, reconnaissance, reproches, justification, séparation. Précisons que les auteurs des séances ne suivent pas tous ce schéma, de même que les poètes ne se soumettent pas tous au modèle de la *qaṣîda* fixé par Ibn Qutayba.

Le public populaire n'écoutait pas sans frémir le récit des aventures de Sindbad et ne cherchait vraisemblablement rien au delà du plaisir que procure l'audition de belles histoires. Le public des séances, raffiné et blasé, avait — répétons-le — d'autres exigences que les auteurs ne se faisaient pas faute de satisfaire : l'apparat rhétorique, un lexique poétique qui fait une large part aux mots rares, aux archaïsmes nécessitant un commentaire, la *'ibra* qui justifie non seulement l'action répréhensible du héros (quand celui-ci est un *mukaddî*), mais aussi le récit, bref tous les traits signalant une certaine classe et une certaine écriture. Récit populaire et séance ont, cependant, un point commun non négligeable : les deux font usage du discours attribué (au narrateur, au personnage) qui fonctionne aussi dans les fables. Le rapprochement ne nous semble pas gratuit. Un Ibn Charaf déclare imiter, non seulement Hamadânî, mais aussi *Kalîla et Dimna* et *le Livre du Tigre et du Renard* de Sahl ibn Hârûn. Relisons un fragment de sa préface : « Pour la présentation de ces causeries, que j'ai adoptée et suivie dans cet ouvrage, je me suis inspiré du procédé créé par les Anciens dans le livre de *Kalîla et Dimna*, où les sentences sont attribuées à des oiseaux vivant en liberté et où la parole est donnée à des animaux sauvages ou domestiques, afin de satisfaire les goûts de la jeunesse et de prêter de l'agrément aux termes de la conversation » (2). Le cadre fictif est un mode de présentation destiné surtout à stimuler le désir du texte chez les jeunes ; d'où l'attribution du discours à un personnage, que celui-ci soit un oiseau ou Abû-l-Fatḥ al-Iskandarî. Ces deux idées figuraient déjà dans

(1) *Al-šiʿr wa-l-šuʿarâʾ*, Beyrouth, 1964, I, pp. 20-21.
(2) *Masâʾil al-intiqâd, op. cit.*, p. 5.

l'introduction d'Ibn al-Muqaffa'. De son côté, Ḥarîrî, tout en reconnaissant sa dette envers Hamadânî, apparente ses séances aux fables... (1). Dans son prologue, il s'efforce de prévenir les attaques de ceux qui considéreraient son entreprise en contradiction avec la Loi Religieuse *(šar')* ; non seulement il invoque une tradition littéraire, mais il insiste aussi sur son projet didactique (2). Dans son effort justificatif, il oublie (ou feint d'oublier) une propriété qui distingue la séance de la fable et qu'Ibn al-Ḫaššâb (3) a eu le mérite de relever.

Ibn al-Ḫaššab remarque que les fables, en faisant parler les animaux, affichent leur caractère mensonger. Bien qu'il ne s'étende par sur « les histoires de Sindbad », nous pouvons dire que leur côté hyperbolique et leur allure extraordinaire leur enlèvent toute crédibilité aux yeux des lettrés. A l'opposé, les événements rapportés dans les séances sont vraisemblables : ils ne contredisent pas l'opinion courante *(al-'urf wa-l-'âda)* (4) ; ils sont à la fois mensongers (ils n'ont jamais eu lieu) et *probables* (ils peuvent avoir lieu) ; autrement dit, ils *passent pour vrais* du moment qu'ils ont l'apparence de la vérité ; n'ayant rien d'inhabituel, ils relèvent du possible, de ce qui peut arriver, de l'opinion qu'un lettré peut se faire de la *réalité*. Ce jeu avec la vérité constitue, en somme, une imposture qui est d'ailleurs reproduite en *abyme* dans les séances : au même titre que l'auteur, le *mukaddî* observe, dans ses déguisements, les lois du vraisemblable ; ses spectateurs (ses victimes) connaissent la même illusion que les lecteurs des séances...

La préface de Ḥarîrî et le commentaire d'Ibn al-Ḫaššâb laissent l'impression que le récit *crédible* avait quelque chose de choquant, de scandaleux même : d'une part sa référence, issue d'une construction illusoire, trompeuse, ne peut être ramenée à

(1) *Maqâmât al-Ḥarîrî, op. cit.*, p. 9.

(2) *Ibid.*, p. 9.

(3) Le texte d'Ibn al-Ḫaššâb est placé en appendice dans quelques éditions des séances de Ḥarîrî. Chaque critique adressée par Ibn al-Ḫaššâb est soigneusement écartée par Ibn Barrî. Ainsi alternent deux voix qui portent sur les séances de Ḥarîrî et qui se basent sur la tradition philologique et grammaticale, l'une pour relever des fautes, l'autre pour démontrer qu'il ne s'agit pas de fautes.

(4) *Maqâmât al-Ḥarîrî, appendice*, p. 5.

un avant, à une base authentique ; d'autre part, ses traits formels (ceux des séances du moins) sont hérités des genres historiques ou para-historiques. Le scandale cessera toutefois si on découvre que les personnages ne sont pas imaginaires, mais ont réellement vécu. Les séances n'ont pas échappé à cette justification ultime. Ibn Barrî, dans sa réfutation du texte d'Ibn al-Ḫaššâb, affirme, en se basant sur une tradition qu'il fait remonter à Ḥarîrî lui-même, que ce dernier a connu Abû Zayd. Cette tradition est fort probablement montée de toutes pièces : en supposant à Abû Zayd, sous un autre nom, une existence historique, de bonnes âmes ont sans doute, voulu justifier l'entreprise de Ḥarîrî. Mais cet alibi reste incomplet, pour la simple raison qu'Abû Zayd n'est pas seul en cause. Que penser, en effet, des autres personnages des séances, aussi bien le *râwî* que la foule des figurants ? Ont-ils *existé* également ? D'un autre côté, Ḥarîrî a-t-il enregistré les propos du *modèle* d'Abû-Zayd ou les lui a-t-il attribués ? ...Autant de problèmes redoutables (1)... En fait, Abû Zayd a bel et bien existé, mais uniquement dans la tradition littéraire : il a pour modèle Abû-l-Fatḥ al-Iskandarî, le héros de Hamaḏânî ; de la même façon, le modèle d'Al-Ḥârit ibn Hammâm n'est autre que ʿÎsa ibn Hichâm (2).

(1) On a même prétendu qu'Al-Ḥâriṯ ibn Hammâm n'est autre que Ḥarîrî... Le point de départ d'une étude de ces questions est à chercher dans Yâqût, *Udabâ'*, XVI, pp. 261-93 et dans Ibn Ḫallikân, *Wafayât*, Beyrouth, IV, pp. 63-68.

(2) Dans le même ordre d'idées, notons qu'on s'est demandé si les personnages des *Aḥâdîṯ* d'Ibn Durayd sont historiques ou imaginaires. Cf. Zakî Mubârak, *La prose artistique au IV^e siècle de l'Hégire (X^e siècle)*, Paris, Maisonneuve, 1931, pp. 114 sv. Récemment, Charles Pellat s'est demandé si le héros d'Ibn Charaf ne serait pas tel personnage historique : « ... aussi donne-t-il la parole à un personnage imaginaire qui pourrait d'ailleurs bien représenter, en dernière analyse, un de ses professeurs, Abû-l-Ḥasan ʿAlî ibn Abî r-Rijâl, m. vers 425 : 1034, qui occupa un poste important auprès des Zirides » (*Masâ'il al-intiqâd, op. cit.*, p. 115, note 1) ; pour notre part, nous pensons qu'Ibn Charaf a seulement dessiné, à travers son personnage, l'image du savant idéal ; il est évident qu'on peut voir n'importe qui dans un type... Des anciens commentateurs de Ḥarîrî à Charles Pellat, nous constatons la permanence d'une même attitude : le désir d'« authentifier » la fiction, de déceler, dans un personnage imaginaire, un personnage historique... Il va sans dire que nous ne faisons ici que soulever un problème qui, on le voit, est bien complexe.

Résumons : nous avons distingué, dans les séances, un certain nombre d'aspects, situés à plusieurs niveaux :

— un aspect *formel* (ou syntaxique) qu'on retrouve aussi dans les recueils de traditions et les ouvrages d'*adab* ; curieusement la *'an'ana* ou chaîne des intermédiaires est perceptible dans *Kalîla et Dimna* et *Les Mille et Une Nuits* sous la forme de récits gigognes.

— un aspect *rhétorique*, immédiatement perceptible, qui rattache les séances à la littérature d'un certain groupe social ;

— un aspect *thématique* : la séance peut être considérée comme un genre complexe intégrant un ensemble de genres simples : l'épître, le sermon, les divers genres poétiques, etc. figurent dans les discours du *balîġ* et donnent lieu à un essaimage subtil. Soit un discours parénétique. Où sera-t-il prononcé ? Dans une mosquée. A quel moment ? Avant la prière ou juste après. Devant quel public ? Devant une foule nombreuse et hétérogène. Soit maintenant une série de jeux verbaux ou un discours que seuls des connaisseurs peuvent apprécier : l'action se déroulera par exemple dans un salon, lors d'une veillée nocturne *(samar)* et le public sera limité et homogène. Une investigation dans ce domaine ne manquera pas d'apporter quelques clartés sur la manière dont un discours s'insère dans un ensemble plus vaste.

Aucun de ces aspects, pris séparément, n'est suffisant pour définir la séance ; mais leur synthèse permet selon nous de dégager le caractère propre de la *maqâma*. Il va sans dire que les matériaux composant celle-ci appartiennent aussi à d'autres groupes de textes. Notre travail a consisté finalement à préciser la *place* des séances dans l'espace des genres de la littérature arabe.

Abd El-Fattah KILITO
(Rabat)

L'ÂME ET LE MONDE DANS LE SYSTÈME PHILOSOPHIQUE DE FĀRĀBĪ

Nulle part Fārābī n'a expliqué systématiquement quelle était la place et le rôle de l'âme dans sa cosmologie. De Plotin, il retient la procession des êtres à partir du Premier Principe, mais ayant combiné cette théorie de l'émanation avec celle des sphères célestes d'Aristote, il perd la netteté de la distinction et des relations entre les trois hypostases plotiniennes : l'Un, l'Intelligence et l'Ame. Sur ce point la vision du monde qu'ont les *Ikhwân al-Ṣafā'* est beaucoup plus proche du néoplatonisme pur que ne l'est celle de Fārābī : la place de l'âme universelle y est bien marquée, ses fonctions, ses relations avec l'Intellect d'une part et les âmes particulières d'autre part, sont indiquées avec précision. On a donc, en présence des écrits de Fārābī, l'impression que donnerait une combinaison mal ajustée de deux visions différentes de l'organisation du monde.

L'influence du *Timée de* Platon ne peut être niée, ne serait-ce que par la conception qui fait du monde un être vivant, animé par une âme. Mais il est certain que le penseur musulman pose son problème différemment : il s'agit pour lui de donner une explication métaphysique et ontologique du monde, alors qu'il s'agissait pour Platon de fonder mathématiquement l'ordonnance du ciel d'un point de vue astronomique sans en approfondir les principes métaphysiques et en laissant volontairement au mythe

le soin de répondre à des questions que la science soulève et laisse en suspens. Le démiurge et son œuvre d'artiste qui copie un modèle sont bien connus. Platon, il est vrai, en parle parfois en l'appelant Dieu, ou encore : « celui qui institue une genèse », ce qui correspond alors à l'arabe *al-muḥdiṯ*. Néanmoins son action est toujours présentée selon l'image des opérations d'un artisan. Quant à l'âme qui doit mouvoir le monde et qui est créée la première, elle est bien ce qui donne la vie au tout, selon la doctrine du *Phédon*, mais elle a été constituée en fonction de rapports arithmétiques et harmoniques qui font d'elle, sinon une harmonie du moins une productrice d'harmonies dans le ciel qu'elle anime. En outre, Platon dit que Dieu plaça l'intellect dans l'âme et l'âme dans le corps. Cette façon de voir est tout à fait contraire à celle de Fārābī pour qui, dans le monde céleste, l'intellect est toujours séparé, comme nous allons le vérifier et qui laisse complètement de côté la conception mathématique de l'âme.

Au début de son Traité de Politique *(al-siyāsat al-madaniyya)*, Fārābī définit le monde par les parties qui le constituent : « Il y a six genres de corps : le corps céleste, l'animal raisonnable, l'animal dépourvu de raison, les plantes, les minéraux et les quatre éléments. L'ensemble qui provient de la réunion de ces six genres de corps est le monde ». Donc le monde est ici conçu comme corporel. Dans le même passage, l'âme est située, dans la hiérarchie ontologique au quatrième rang, après la cause première, les réalités secondes qui sont les intellects supérieurs, et l'intellect agent. Ces trois ordres d'êtres sont incorporels et séparés de tout corps. Au contraire, l'âme est dans des corps, mais son essence n'est pas un corps. Notons que Fārābī parle ici de l'âme en général, sans distinguer entre celle des corps célestes et celles des corps sublunaires.

Mais si le monde *('ālam)* est défini par l'ensemble des corps existants, il faut le distinguer de l'univers des êtres, le Tout, *al-kull* qui traduit le grec τὸ πᾶν, et que Max Horten rend en allemand par *Weltall*. Or, il est écrit, à propos de l'être nécessaire, dans les *Fuṣūṣ* (ouvrage que la critique moderne attribue à Avicenne, mais qui exprime bien, dans le passage que nous citons, un point de vue fondamental de la pensée de Fārābī) :

« En tant qu'il est manifeste, il tire de son essence le Tout ; par conséquent, la science qu'il a du Tout vient après son essence, et la science qu'il a de son essence est son essence même. La science qu'il a du Tout se multiplie en une multiplicité qui vient après son essence et le Tout s'unifie par rapport à son essence dans son unité. Il est donc la Réalité vraie. Comment ne le serait-il pas, alors qu'il est nécessaire, lui qui est caché ? Comment ne le serait-il pas, alors qu'il apparaît de façon manifeste ? Il est donc le Manifeste en tant qu'il est caché, et le Caché en tant qu'il est manifeste ».

Ce texte est très éclairant. L'univers, monde corporel et êtres incorporels, c'est l'être nécessaire manifesté ; mais en lui-même, dans sa nécessité interne inaccessible, il est déjà cet univers, unifié dans son unité ineffable ; tout ce qui constitue l'univers est, dans son essence, manifestation de lui, mais n'a d'existence que par l'unité qui vient de sa relation à lui. Cette relation est importante car elle est réelle dans les deux sens : du Principe premier aux êtres qui en procèdent, de ces êtres au Principe premier. La relation que nous appellerons descendante va dans le sens de l'émanation jalonnée par les différents intellects qui se hiérarchisent et les différentes sphères célestes, emboîtées les unes dans les autres, jusqu'au monde sublunaire dans lequel l'Intellect agent, le *donator formarum (wāhib al-ṣuwar)* suscite d'abord les éléments simples en informant la matière première par les qualités primitives qui les déterminent, puis les corps composés, minéraux, végétaux, animaux et hommes, qui reçoivent des formes de plus en plus complexes. La relation qu'on peut appeler ascendante, est celle qui relie, à chaque niveau, les êtres émanés à la source de leur émanation et c'est là que se situent les âmes. En effet, les âmes sont principes de mouvements, non pas purement naturels, mais volontaires. Le désir est leur faculté fondamentale. Chez l'homme, le désir, explique Fārābī dans la *siyāsa madaniyya*, accompagne toutes les autres facultés qui ont rapport à la connaissance : sensation, imagination, intellection. Il est l'élément dynamique. L'âme ne s'élève à la connaissance que parce qu'elle désire connaître : connaître sa cause et, au delà, la cause première du Tout. Sans doute est-ce la saisie des intelligibles qui assure l'existence authentique et

durable ; mais c'est le désir qui permet de tendre vers eux, de les rechercher et de les atteindre.

Mais, avant d'aller plus loin, remarquons un fait capital qui semble avoir échappé aussi bien à Dieterici qu'à Max Horten dans la traduction qu'ils ont donnée du passage cité des *Fuṣūṣ* : c'est que les mots de *ẓāhir* et le *bāṭin*, que nous avons rendus par manifeste et caché, sont coraniques. On lit en effet dans la sourate 56, *al-Ḥadīd*, au verset 3 : « Il est le Premier et le Dernier, le Manifeste et le Caché ; et de toute chose, Il est Connaissant ». Tout le système de Fārābī, comme celui d'Avicenne, s'inscrit dans ce verset. Dieu y est appelé le Premier *(al-awwal)* ; le terme (ὁ πρῶτος) est bien chez Plotin, mais la dénomination fondamentale est l'Un (τὸ ἕν), car c'est en tant qu'un qu'il fonde l'être et qu'il est atteint à la limite de la contemplation. Il est premier parce qu'il est un. Fārābī pense de même et parle souvent de l'unité, comme nous venons d'en voir un exemple. Néanmoins le terme qui prévaut chez lui est *al-Awwal* : il est un parce qu'il est le Premier. L'influence coranique ne semble pas pouvoir être niée. D'autre part le Livre révélé parle du retour de toutes choses à Dieu. C'est le *ma'ād* (sourate 28, *al-qaṣaṣ* verset 85) : « Oui, Celui qui t'a prescrit le Coran te ramènera certainement au lieu du retour ». L'idée est maintes fois exprimée par la racine *RaǦa'a* : « Tout est périssable sauf sa Face ; à lui appartient le Jugement, et vers Lui vous serez ramenés » (S. 28, 88). « Gloire à celui qui tient dans sa Main la Royauté sur toute chose ! Et vers Lui vous serez ramenés » (S. 36, *Yā Sīn*, v. 83). A Lui le Royaume des cieux et de la terre ; puis vers Lui vous serez ramenés » (S. 39, *al-zumar* v. 44). Ce retour s'effectue, non par un processus physique et nécessaire, mais par l'âme qui est parvenue à la tranquille obéissance de la foi : « ô toi, âme apaisée ! Retourne vers ton Seigneur, agréante et agréée » (S. 89, *al-Faǧr* v. 27-28). La pensée de Fārābī, qui voit dans l'âme la faculté dynamique du retour vers Dieu, le « Dernier », au terme de cette ascension, semble bien conforme à l'enseignement de la révélation coranique. Et sur le plan ontologique, il y a aussi la descente des émanations successives au cours desquelles Dieu, Premier Principe, se manifeste ; puis une remontée vers la source cachée de tous les êtres, cachée dans la

mesure même où elle reste insaisissable derrière les manifestations à travers lesqelles on la cherche. On sent ici poindre une dialectique du *Ẓāhir* et de *Bāṭin* proche des spéculations de certains mystiques : on pense à Ibn Masarra, contemporain de Fārābī, à la doctrine du pseudo-Empédocle, et plus tard à Ibn ʿArabī. Néanmoins la différence reste grande. Le meilleur moyen de la voir est de réfléchir sur le célèbre *ḥadīṯ qudsī* qui commande la méditation de ces mystiques : « J'étais, dit Dieu, un trésor caché *(kanz maḫfī)*. Mais j'ai aimé à être connu et j'ai créé les créatures ». Il n'y a rien de tel chez Fārābī. Sans doute, Dieu s'aime ; en lui le *ʿāšiq*, le *maʿšūq* et le *ʿišq* sont identiques ; Il se connaît, et le *ʿāqil*, le *maʿqūl* et le *ʿaql* sont en lui identiques. Mais, il se complaît en Lui-même : il est Lui-même, en ce qui le fait se complaire en soi l'objet même de sa complaisance : *(al-Siyāsaṯ al-Madaniyya)*. C'est de la connaissance qu'il a de sa propre essence que procède le premier Intellect. C'est dans la connaissance qu'Il a de son essence qu'Il connaît la succession des émanations et la totalité des êtres dont il est la source ontologique. Par suite, sa manifestation est sans aucun but de sa part : il n'y gagne rien, il ne s'y déploie pas lui-même, puisqu'il reste tout entier en soi, dans son amour et sa connaissance de soi. C'est en ce sens qu'Il demeure caché en son essence *(bāṭin)*, alors même qu'Il se manifeste, et sa manifestation n'est pour Lui rien d'autre que son intériorité que Lui seul connaît mais qui est impénétrable pour l'homme, parce que les facultés humaines ne peuvent saisir que ce qui apparaît dans le *ẓuhūr*, et sont trop faibles pour apercevoir cela même qui le manifeste et se manifeste en lui. L'image de la lumière, déjà familière à Platon, vient naturellement à l'esprit de Fārābī pour illustrer sa pensée sur ce point : « Il faut que nous sachions que de son côté, il n'est pas facile à saisir, puisqu'il est au comble de la perfection. Mais en raison de la faiblesse des puissances de nos intelligences à nous, et du fait qu'elles sont revêtues de matière et de néant, c'est chose ardue que de le saisir, il nous est difficile de le concevoir et nous sommes trop faibles pour en avoir l'intelligence selon ce qu'il appartient à son existence d'être. Si sa perfection dépasse les bornes, elle nous éblouit et nous n'avons pas la force de nous le représenter en sa complétude. C'est comme la clarté lumineuse :

elle est la première des choses visibles, la plus parfaite, la plus manifeste ; c'est par elle que les autres choses visibles deviennent visibles ; elle est la cause qui rend visibles les couleurs. Or chaque fois qu'elle est plus grande, nos regards sont plus faibles pour la voir, non qu'elle soit dissimulée ou défectueuse ; c'est au contraire qu'elle est en elle-même au comble de la manifestation et de l'éclairement. Mais sa perfection en tant que lumière éblouit les regards » *(Ārā' ahl al-madīnat al-fāḍila)*.

Dieu, Premier Principe, Être nécessaire, a donc une connaissance de Lui-même, qui est sa première connaissance et constitue son essence. Mais il se connaît, à partir d'elle, dans ses manifestations, c'est-à-dire qu'il connaît les choses, leur nature, leur ordre hiérarchique et leur organisation ; c'est une deuxième connaissance qui ne dépend pas des êtres qu'elle connaît, mais au contraire, dont ces êtres dépendent en leur essence et en leur existence. Fārābī précise, dans son opuscule intitulé *'Uyūn al-Masā'il*, que les choses du monde proviennent de Dieu, non pas à la manière d'un but qu'il viserait *(lā 'an ǧihati qaṣad minhu)*, ni non plus selon un processus naturel *(wa lā.. 'alā sabīli'l-ṭab')*, mais en tant qu'Il en a une connaissance *(ma'rifa)* et qu'Il agrée leur production. C'est donc la science qui est le moteur de l'émanation ; et cela est vrai non seulement au niveau du Premier Principe, mais au niveau de tous les intellects qui procèdent de Lui. Voici ce qui en est dit dans les *Ārā'* : « Il émane du Premier l'existence du Second. Ce second est aussi une substance absolument incorporelle et qui n'est pas dans la matière. Or ce second intellige sa propre essence et il intellige le Premier. Ce qu'il intellige de son essence n'est rien d'autre que son essence. Par ce qu'il intellige du Premier, il résulte nécessairement l'existence d'un troisième ; et par ce qui est substantifié par son essence qui lui est propre, il résulte nécessairement de lui l'existence du premier Ciel ». Et le processus se poursuit : chaque intellect émané se pense lui-même intelligiblement, ce qui constitue son essence ; il n'émane de lui un autre intellect qu'en tant qu'il intellige le Premier Principe, qui reste donc, à travers les intellections successives que les divers intellects ont de lui, la source de toute nouvelle émanation. Donc jusqu'ici, il n'est question que d'intellects, d'actes d'intellection, c'est-à-dire de

science et de connaissance intelligibles. Ce qui fait difficulté, c'est l'apparition du premier ciel, puis du ciel des fixes, puis des sphères de Saturne, de Jupiter, de Mars, du Soleil, de Vénus, de Mercure, et enfin de la Lune. Fārābī, dans ce passage des *Arā'*, ne fait nulle mention des âmes. Mais nous savons, par d'autres textes, notamment de la *Siyāsa Madaniyya*, que chaque sphère a une âme. Le problème est donc de savoir ce que Fārābī entend par le verbe *taǧawhara* et par *mutaǧawhir bi-ḏatihi*. Fārābī ne s'explique pas là-dessus, bien qu'il emploie ce terme à plusieurs reprises dans son œuvre. Mais dans les *Išārāt*, Ibn Sīnā donne pour titre au premier « développement » *(namaṭ)* des questions de physique : *Fī taǧawhur al-aǧsām* et Faḫr al-Dīn al-Rāzī explique cette expression dans son Commentaire : le *taǧawhur* est le fait, pour une chose, de devenir substance *(ṣayrūrat al-šay' ǧawharan)*. Mais « substance » peut signifier, soit l'être qui n'est pas dans un sujet, soit l'essence *(ḏāt)* et la réalité *(ḥaqīqa)*. Au premier sens du mot « substance », un corps ne manque jamais de substantialité *(ǧawhariyya)* ; d'ailleurs, une non-substance ne saurait devenir substance. Il faut donc entendre l'expression selon le second sens de « substance » : devenir substance signifie le fait que se réalise la réalité du corps et que se constitue sa quiddité *(taḥaqquq ḥaqīqat al-ǧism wa takawwun māhiyyatihi)*. Or pour les *falāsifa*, qui professent l'hylémorphisme à la suite d'Aristote, la réalité du corps est faite de l'union de la matière et de la forme, union qui se réalise d'un seul coup, de façon intemporelle. Mais, chez les êtres vivants, animaux du monde sublunaire, ou corps célestes, la forme c'est l'âme. Par conséquent, dire qu'il y a substantification par l'essence, d'un intellect, c'est dire, qu'intemporellement il se produit un corps matériel vivant par une âme. On comprend ainsi le sens exact de *mutaǧawhir bi-ḏātihi*. En effet, si l'intellection qu'un intellect a de lui-même constitue l'essence purement intelligible de cet intellect, il n'en reste pas moins vrai que cette essence est celle d'un être qui n'est que possible en soi et par soi, d'un être qui n'existe pas par un acte pur d'exister, mais qui comporte une certaine puissance. Or qui dit puissance, dit matière. La réalité ontologique de l'essence d'un tel intellect, quelque lumineuse qu'elle soit, se voile d'une sorte d'opacité matérielle ; mais cette matière, trace de l'être en

puissance, n'entre pas dans le processus des générations et des corruptions temporelles que connaissent les corps du monde sublunaire, car la puissance qu'elle porte en elle, n'a jamais cessé d'être actualisée par la présence d'une forme, d'une âme, qui, n'ayant pas de contraire, est assurée d'une permanence éternelle. Tel est le corps céleste : par son âme, il désire, ainsi qu'il est dit dans les *'Uyūn al-Masā'il*, ressembler aux réalités intellectives séparées de la matière et ce désir le meut d'un mouvement circulaire qui lui est propre, qui n'a pas de commencement et qui n'a pas de contraire. Chacun des corps des sphères *(al-aǧrām al-falakiyya)* a un intellect séparé qui lui est propre *(ḫāṣṣ)* ; ce corps désire lui ressembler, comme à l'objet propre de son amour *(maʿšūq ḫāṣṣ)* ; mais le monde en sa totalité, l'univers, est une association dans le fait d'avoir en commun un objet d'amour qui est unique, le Premier Aimé.

Si les *Ārā'* ne parlent pas directement de l'âme dans leur exposé des émanations, les *'Uyūn al-Masā'il*, sont parfaitement explicites : Les deux choses qui deviennent les causes de l'existence de la sphère et de son âme, sont donc bien la possibilité qui affecte l'existence de l'intellect pris en lui-même, et la connaissance que cet intellect a de son essence qui n'est que possible en soi et par soi.

On ne saurait prétendre que cette explication de la production des corps célestes soit claire. Bien que leur matière soit un cinquième élément, un éther d'une subtilité qui pourrait à la rigueur le rapprocher des réalités spirituelles, on voit mal comment un tel *taǧawhur* peut se réaliser. Le seul principe qui permette d'entrevoir comment la pensée de Fārābī a pu se formuler ainsi, c'est que toute puissance est congénère de la matière. Mais il y a un problème plus délicat encore : car l'intellect émané doit avoir deux connaissances qui ne peuvent s'unir en un seul acte puisqu'elles ont des effets différents : la première est absolument pure ; c'est celle par laquelle l'Intellect s'intellige lui-même et qui est identique à lui-même, l'intellection de son essence constituant son essence (le *'āqil* est identique au *maʿqūl* et identique au *'aql*) ; la seconde est la science que l'intellect a de son essence en tant qu'être possible en soi et par soi. Cette

science n'est pas une intellection pure : Fārābī écrit bien *bi-annahu ya'lamu ḏātahu*, et non *ya'qilu*. C'est la connaissance d'un mode d'existence imparfait en soi. Aussi tout se joue-t-il comme si l'intellect projetait hors de lui cet élément de son être qu'il ne peut saisir, précisément parce qu'il est un intellect dont le propre est d'intelliger des intelligibles, alors que l'existence possible n'est pas intelligible pour soi. En tant qu'intellect, il doit rester séparé de toute matière. Et pourtant la matière des corps célestes exprime bien la réalité déficiente de l'intellect émané quant à son existence. Devenu nécessaire par un autre, par le Premier Principe, cet Intellect émané reste possible en soi et il se fait une séparation entre son intellection pure et son être existentiel. Néanmoins cette séparation ne peut pas être une coupure radicale. Il en est, pourrait-on dire à titre d'exemple, comme d'un roturier anobli, qui vit de la vie de la noblesse, en la partie la plus élevée de lui-même liée à l'exercice de sa nouvelle condition, mais qui garde, au fond de lui-même, la marque de la basse origine qui est la sienne ; il s'en détache, mais elle reste présente ; et cette partie obscure de son être travaille de son côté sans cesse et se travaille pour se mettre à la hauteur d'une situation supérieure. Ainsi les corps célestes s'efforcent-ils d'imiter leur intellect, et par cet intellect, de vivre le plus près possible du Premier Principe. C'est leur âme qui est le siège de ce désir, qui l'entretient perpétuellement, qui est constituée par lui.

Donc l'âme, à chaque degré de l'émanation à travers la hiérarchie descendante des Intellects, est un principe de rattachement aux échelons supérieurs, réalisant ainsi parallèlement une hiérarchie descendante. Par conséquent, dans le ciel déjà, il y a, grâce aux âmes, une organisation de retour vers le Premier Principe. Cela est pour nous plus clair encore, dans notre monde sublunaire, où l'âme qui s'élève de la puissance purement végétative chez les plantes, jusqu'à la faculté rationnelle chez l'homme, nous permet de revenir à Dieu, soit par l'activité philosophique qui donne une sagesse personnelle à ceux qui la pratiquent, soit par l'intermédiaire d'une vie politique et sociale, dans une cité parfaitement policée sous la législation divine qu'enseignent les prophètes inspirés.

Néanmoins, l'âme humaine diffère de l'âme des corps célestes,

entre autres choses, par le fait qu'elle a besoin de la sollicitude de l'Intellect Agent qui veille à tout ce qui s'étale dans le monde sublunaire : « Toute chose de ce monde qui peut recevoir d'une manière quelconque sa libération de la matière et sa séparation d'avec elle (l'Intellect Agent) désire la libérer de la matière et du néant ». *(al-Siyāsat al-Madaniyya)* Au contraire, l'âme des corps célestes n'a pas besoin d'un tel secours, et c'est directement par elle-même qu'elle agit.

L'âme est le moteur prochain qui donne aux êtres du monde un élan dynamique. Sans elle, l'univers des intellects serait immobile et statique. « Chacune de ces choses secondes (les Intellects) a reçu dès le début toute l'existence qui lui était due et qu'elle possède dans sa complétude, il ne lui reste pas d'existence qui pourrait lui survenir dans l'avenir, de sorte qu'elle tendrait dans cette direction vers autre chose que ce qui lui a été donné dès le début. C'est pourquoi les choses secondes ne se meuvent pas et ne tendent absolument vers rien » *(al-Siyāsat al-Madaniyya)*.

Dans notre monde il en va de même, bien que la réalité physique soit, en un sens, plus compliquée. Les corps qui s'y trouvent ne reçoivent pas du premier coup tout ce par soi ils se substantifient. Ils restent, par leur matière, en puissance à des formes contraires, et surtout, leurs substances « ne sont plus capables de se mettre à l'œuvre et de faire effort pour chercher leur perfection par un acte spontané, à moins d'avoir un moteur extérieur ». Or ce moteur extérieur, c'est le corps céleste d'une part et l'Intellect Agent de l'autre. Au corps céleste se rattache l'existence de la matière première : « De la puissance (ou potentialité) dans laquelle sont associés en commun tous les corps célestes, résulte nécessairement l'existence de la matière première commune à tout ce qui est sous le ciel... » *(al-Siyāsat al-Madaniyya)*. Aux différences qui distinguent entre eux les corps célestes, sont rattachées les diverses formes que reçoit ici-bas la matière première. De la conjonction ou de l'opposition, de la visibilité ou de l'occultation, de la lenteur ou de la rapidité des astres, de toutes ces qualifications contraires qui ne sont pas dans leur substance, mais qui n'existent que par rapport à la terre (cf. l'opuscule sur la *Valeur de l'Astronomie*) résultent dans

notre monde les formes contraires qui sont causes des altérations substantielles ou accidentelles et de tous les changements. Quant à l'Intellect agent, sa fonction est de donner les formes intelligibles aux choses, et de faire passer à l'acte les intelligibles en puissance, grâce à quoi l'intellect humain en puissance devient intellect en acte. Au sein de ce monde de multiplicités changeantes, où les mouvements s'opposent ou se composent en tous sens, l'Intellect Agent, par son action sur l'âme humaine, introduit le dynamisme salvifique, qui libère l'âme de la matière en orientant son essentiel désir vers les intelligibles et vers Dieu.

On a toujours mis l'accent en parlant de la doctrine de l'âme des *falāsifa*, sur la faculté de connaître les intelligibles. Et il est bien vrai que c'est cette connaissance qui donne la béatitude. Mais il ne faut pas oublier une faculté tout aussi essentielle, propre à l'âme en tant qu'âme, puisqu'elle accompagne toutes ses autres facultés : celle de désirer. C'est elle qui, associée à l'intelligence, meut l'être humain tout entier vers l'intelligible par le désir rationnel. C'est elle qui meut les astres. Exposant la *Philosophie d'Aristote*, Fārābī écrit, dès le second paragraphe de son livre : « Puis il trouva l'âme désireuse de s'appliquer à l'examen des causes des choses sensibles et des réalités visibles dans le ciel et sur la terre... »

Donc, à côté de la réalité de l'être, qui s'identifie à la plénitude de l'intelligibilité, soit au niveau du Premier, soit au niveau des intellects émanés, parallèlement à cette ligne descendante de processions et de manifestations, il y a une réalité du devenir vrai, de celui qui est une remontée vers le Dieu Caché, le Dernier, c'est-à-dire la fin dernière, le terme ultime d'un universel désir, sur la terre et dans le ciel, un devenir mû, orienté et conduit par une âme qui revient vers son Seigneur.

Roger ARNALDEZ
(Paris)

NOTES ON TWO LOVE STORIES FROM THE THOUSAND AND ONE NIGHTS

This essay is in part literary criticism, in part literary history: it highlights principal images and threads of narrative in two tales, and it traces some relations between a text and a culture. Such impurity of method is from time to time declared a heresy. But to lift a work of art out of its temporality, to gaze at the work as if it had no being in the world, is to attenuate esthetic experience.

It is tempting (though insufficient) to think that the American post-war fashion of keeping history quarantined from criticism stemmed from consternation over the muddled or scurrilous politics of brilliant poets; and that the later fashion, in French structuralism, to dissolve history into a mist of signifiers, stems from boredom with the lull after the mid-century convulsions in European history. In fairness, though, one must not dismiss the lure to keep the text and black out the culture. Text-alone criticism leads to logical consistency and avoidance of the puzzle about where cultural and social fact merges into the narrowly personal. You need not fret about where the slide toward the bog of intentional fallacy can be arrested, if you do not go near the slope.

But such caution is excessive. A distinct boundary cannot perhaps be found, but from the patterns and assumptions of a

culture it is a comfortingly long way to perplexities about the Dark Lady's person.

* * *

Embedded in the chronicles of 'Umar ibn an-Nu'mān and his descendants in the Thousand and One Nights, are the twin tales of 'Azīz and 'Azīza, and Princess Dunyā and Tāj al-Mulūk. (1) The first one tells a story of innocent devotion wasted on a self-indulgent young man who comes to a bad end; the second is a prince-meets-princess affair written in a much more traditional vein. I will argue that a full reading of these tales should take into account at least the following:

On various points of imagery and narrative development, the stories reflect psychological theories which are familiar from books on the theory of love.

The two tales complement one another. It matters little whether they are by the same hand originally, or spliced together by an astute story teller. Together they make up a taxonomy of love between man and woman.

The narrator is aware of moral and psychological theories about love, but he tells no schematic tale, and his goal is not merely to illustrate or urge a moral conviction. The narrative is not devoid of pity in recounting the disasters that overtake the corrupt, nor of irony in assuring us of the attainment of happiness by the good. Moreover, several characters are more complicated than moral type-casting could make them.

Synopsis

The cousins 'Azīz and 'Azīza are both ignorant of sex although old enough to be married. "We used to sleep in the same bed, but had no idea how matters stood." (2) On the cousins' planned wedding day a chance meeting with Bint ad-Dalīla al-Muḥtāla snatches 'Azīz from this anodyne way of being.

(1) *Alf layla wa-layla* (ed. W. H. Macnaghten, Calcutta and London 1839), I, 567-649.

(2) *Alf layla* I, 567.

One glance at the lady, and ʿAzīz falls head over heels in love. Before withdrawing from her window, she communicates with him in sign language, of which he understands nothing. In his confusion ʿAzīz stands up bride, qāḍī and assembled guests. When he finally arrives home and relates what has happened, ʿAzīza is miserable but ready to help him obtain her rival's company. She then interprets Bint ad-Dalīla's signs. "She put her finger in her mouth to indicate that you are to her as the soul in her body..., etc." (1) Other signs promise a rendezvous; the rendezvous brings only further sign language promising another rendezvous; Bint ad-Dalīla procrastinates and ʿAzīz reacts to the teasing with the confused upheaval of mind she wishes to bring about. He will not eat, drink, or sleep; for, as he asserts, lovers do not crave such gratification. Finally the time comes when ʿAzīz enters Bint ad-Dalīla's garden. It is night, nobody is there to receive him, and while waiting up for his mistress to come, ʿAzīz soothes such appetites as he can: he samples tempting foods and drinks wine from pots and pitchers treacherously beckoning from a table. Then he falls asleep. More sign language: in the morning ʿAzīz finds certain objects left on him whose significance ʿAzīza must explain. This business is repeated two more times. The objects mean disgust and contempt: to Bint ad-Dalīla a man who can eat, drink and sleep is no lover. On the third morning ʿAzīz wakes to find a sharp blade and an iron dirhem, symbols of evil portent: she vows by her right eye (signified by the dirhem) that she will murder ʿAzīz, if he disappoints her again.

At last ʿAzīza solves the problem by persuading ʿAzīz to go to the garden on a full belly and well rested after a good nap. He now contrives to stay awake and the delectable Bint ad-Dalīla is his reward.

The lovers fill their nights with pleasure while ʿAzīza is wasting away. ʿAzīza and Bint ad-Dalīla carry on a kind of stichomythy: ʿAzīz carries a line of verse from ʿAzīza to his mistress, and Bint ad-Dalīla answers her by the same means. It is a conventional love poem, but from ʿAzīza's concluding line Bint

(1) *Alf layla* I, 571.

ad-Dalīla grasps that ʿAzīza must have died for love. Sure enough, by the time ʿAzīz gets home she has. She has left a last rhyme for Azīz to recite: *al-wafā malīḥ wal-ghadr qabīḥ*, "fidelity is pleasing, betrayal is foul." A further legacy has been left in ʿAzīz's mother's hands, which he is to receive when he finally learns to grieve for his cousin.

Bint ad-Dalīla flies into a rage upon learning the details of ʿAzīza's history, and either believes or pretends that she would have left ʿAzīz alone if she had been aware of ʿAzīza's love for him. She visits ʿAzīza's tomb and has an inscription engraved over it. When ʿAzīz recites the rhyme about fidelity and deceit, Bint ad-Dalīla confesses that she had been planning to do ʿAzīz an evil turn, and is amazed that ʿAzīza is protecting him even in her death. Bint ad-Dalīla now swears that she will do ʿAzīz no harm, but he must not so much as look at another woman. Bint ad-Dalīla worries that ʿAzīz will meet with retribution for his wicked treatment of ʿAzīza—and women's guile is a likely instrument of punishment. He must also recite the powerful rhyme day after day. Destiny is in abeyance for a spell, while ʿAzīz lives at heart's ease: "I ate, drank, made love, wore fine clothes, until I became coarse and fat." (1)

The plot accelerates abruptly when ʿAzīz is lured into the house of a woman who forces him to marry her and keeps him imprisoned for an entire year. He has nothing to do but feast at table and feast his wife in bed. One year to the day after ʿAzīz entered his prison he is allowed a day of freedom. He imprudently goes to visit Bint ad-Dalīla who is grief-stricken and emaciated because of his long absence. Grief yields to fury when the lady finds out that ʿAzīz is married. She has her slave girls wrestle him to the ground and hold him flat on his back; as the knife is poised to plunge into his heart, ʿAzīz utters ʿAzīza's rhyme and Bint ad-Dalīla contents herself with castrating him. Now his wife too throws him out. At last ʿAzīz feels sorry for ʿAzīza and duly receives the legacy from his mother: a kerchief with an embroidered gazelle which Bint ad-Dalīla had given ʿAzīz and which ʿAzīza then requested and got

(1) *Alf layla* I, 594.

from him. Although Bint ad-Dalīla had lyingly said that the kerchief was her sister's handiwork, it was in fact embroidered by Princess Dunyā, a young lady noted for her misogamy. Peculiar instructions from 'Azīza accompany the kerchief: 'Azīz is to seek out this princess; if he succeeds he must not woo her, but if he fails to meet her he must renounce the love of women completely.

So we pass to the next tale. 'Azīz himself has been telling Tāj al-Mulūk the story of his sad adventures; the prince is now enthralled by the unknown Princess Dunyā and determines to make her his wife. This is easier said than done. He reaches her city and in merchant's disguise succeeds in becoming acquainted with her, but his love letters are answered first with scorn and then with threats. Dunyā will have nothing to do with men because of a dream of ill omen. In the dream the female of a trapped bird courageously flew down to the snare and pecked her mate loose, an act of fidelity that the male did not repay in kind when it was the female's turn to be caught. When Tāj al-Mulūk learns the reason for her intractability, he secretly has a mural painted in Dunyā's garden showing that the male could not come to the rescue because a bird of prey had seized him. This fiction quashes the dream; at the sight of Tāj's beauty Dunyā falls in love and they begin to spend the nights together in her palace. They are found out. Tāj is threatened with imminent execution even though Dunyā, it appears, is still a virgin. Tāj's father arrives in the nick of time: anagnorisis and happy ending.

* * *

'Azīz's short career as a voluptuary is marked by a gradual deprivation of freedom. Loss of manhood is the price he must at length pay for his release. 'Azīz begins by visiting Bint ad-Dalīla every day. After 'Azīza's death he moves in with her and is immediately put on notice to have no business with any other woman. At last the woman who traps him into marriage imprisons him in her house. There is an increasingly clear reversal of sexual roles. Near the beginning of the story

'Azīza says to her cousin: "If only I were free to go in and out of the house, I would bring the two of you together." (1) Near the conclusion 'Azīz is house-bound like a woman. Symptom or accident of lust, woman's ascendancy here ends with literal emasculation—of which 'Azīz says: "And there I was, just like a woman." (2)

This sordid tumbling from a fool's paradise contrasts harshly with the spotless passion and noble mind intimated and demanded by Bint ad-Dalīla. After all when 'Azīz ostentatiously declares that he has no use for food, drink, or sleep, we know that such abnegation is not just another weird manifestation of sexual excitement but also a sign that in the lover love's refining fire has been kindled. Al-Washshā' (d.ca.936), who tells us that elegant people have a way of constantly falling in love, also finds it worth mentioning that embonpoint would be grotesquely out of keeping with such fine feelings. (3) Ibn Qayyim al-Jawzīya (d. 1350) attributes to admirers of passionate love the view that the lover's subtle spirit naturally goes with an attenuated body. (4) Some writers extol passionate love, many warn of its deleterious effects, but in all varieties of the medieval Arabic tradition the notion holds firm that from such love various fine things can issue so long as love means desire, not consummation. Love can then conform to the ideal of beduin chastity or it may go with an interpretation of the sacred law that will suit the purpose: thus Ibn Dāwūd's distinction between two enjoyments: the permissible glance and the prohibited pleasure. (5) Ibn al-Qayyim's work can serve as a gauge of the strength of the opinion that yearning is a good thing. Being a sensible man (and in the sensible Ḥanbalī tradition) he did not have Ibn Dāwūd's option open to him. The story of Ibn Dāwūd's

(1) *Alf layla* I, 571.

(2) *Alf layla* I, 604.

(3) *Kitāb al-muwashshā* (Dār Ṣādir edition of Brünnow's text, with corrections, Beirut 1965) 74 on the propensity of the *ẓurafā'* for falling in love, 79f on *dhamm as-siman*. There are, to be sure, physiological explanations for the lover's loss of appetite, cf. the theory ascribed to Galen by Ibn Dāwūd, *Kitāb az-zahra* (ed. Nykl, Chicago 1932) 18.

(4) *Rawḍat al-muḥibbīn* (ed. Aḥmad 'Ubayd, Cairo 1956) 175.

(5) *Rawḍa* 130 and 180f.

chaste wasting away struck him as an example of irresponsible management of one's life, (1) and besides, he knew that the love-sick, no matter how well intentioned, cannot always deny themselves the cure. Therefore the chapter of his *Rawḍat al-muḥibbīn* that passes judgment on love promotes as good the love of God, of His Word, of the noble qualities, and finally of a legal but unattainable object such as a dead wife or an absent concubine. (2)

What are the virtues that issue from love? Somewhat haphazard lists can be found in many books: the cowardly take courage, the avaricious become openhanded, and so on. (3) But what matters most is that the lover cannot be a common, dull clod: he is distinguished by delicacy of nature. (4) In the words of Ibn Ḥazm (d. 1064) love enables the brutish man *(ghalīẓ al-qalb)* to experience *ṭarab*, a violent upheaval of the spirit, or rapture. (5)

Now the capacity to feel *ṭarab* had always been found fascin-

(1) *Rawḍa* 130: "Gazing exposed him to the disease that made him bedridden. Such an action would be flawed and blameworthy even on account of someone lawful to him. How much more so on account of a boy with whom he must have nothing to do!"

(2) *Rawḍa* 202. A twist on the traditional notion, however: this yearning is an occasion to show patience in tribulation, with rewards to accrue in the next world.

(3) E.g., *K. al-muwashshā* 74; Ibn Ḥazm, *Ṭawq al-ḥamāma* (ed. Petrof, Leiden 1914) 13; *Rawḍa*, 174f.

(4) Al-Washshā' writes, p. 74, that love is the most compelling evidence there is for the excellence of a person's psychological make-up *(ḥusn tarkīb aṭ-ṭibā' wal-gharā'iz)*. A good part of his book is devoted to showing that love takes pride of place among the beaux gestes of the elegant. L. A. Giffen, in her very good *Theory of Profane Love Among the Arabs* (New York, 1971) 14f, argues (following in part an earlier suggestion by E. García Gómez) that the *Muwashshā* should be treated primarily as a book on profane love that shows how "the conventions of idealized love underlie or color the most mundane relationships and social activities." This I think is turning the wrong corner: to me the interest of the book lies in its presentation of a wide-ranging code of behavior *one of whose constituents* is idealized love. The *ẓurafā'* do not roll around on the hot flagstones of the public baths (221), they do not set foot in muttonhead-mongers' shops (220), they wear one kind of cloth but not another, one perfume but not another, and their refined deportment includes being frequently and elegantly in love. The book is invaluable because it lights up more of the stage than the exact spot where the lover is sighing.

(5) *Ṭawq* 13.

ating, if not, perhaps, admirable in expression. The following anecdote is an illustration. (1)

I heard this from Ismā'īl ibn Yūnus. One day Ḥabbāba sang for Yazīd and she charmed him so much that out of sheer delight he acted drunk. Yazīd asked her: "Did you ever know anyone with a greater capacity for rapture than I have?" She said: "Yes, my first master, the one who sold me." This inflamed Yazīd, and he wrote to his governor, bidding that the man be brought before him in chains. When Yazīd learned that the man had arrived he had him shown in, and the man entered, hopping in his shackles. At a word from Yazīd Ḥabbāba began to sing the poem which begins with the words

My neighbor will be far away tommorrow,
and the day after she will be farther

whereupon the man began to leap around, until he happened to fling himself on top of a candelabrum and singed his beard. "Fire", he shouted, "you bastards, a blaze!" Yazīd laughed and said: "By my life, this fellow does have even more rapture than I." He ordered the chains struck off and gave the man a gift of one thousand dinars. Ḥabbāba too gave him presents. Then Yazīd sent him back to Medina.

The *ṭarab* of the chaste lover is this convulsive state of mind exalted beyond the natural efficient and final causes of love. If the poets are to be believed, it too precludes attention to anything but its own object—which in reality is the emotion itself.

Total concentration, whether on a religious or secular object, exercised the medieval imagination powerfully. The mad lover who rejects all comforts of the world and Bāyazīd Bisṭāmī who would reject Paradise if it meant a moment's loss of concentration on God (2) are two radicals who will not be content with the more human view (offered by men of Ibn al-Qayyim's cast) that the love of God is not exclusive of earthly love; moreover, that lawful earthly love should be enjoyed in mindfulness of God and cherished because it is in accordance with God's good pleasure. (3) Certainly such a definition of love as "really to love is to give

(1) Abū al-Faraj al-Iṣfahānī, *Kitāb al-aghānī* (Dār al-kutub edition, Cairo 1927-74), XV, 142. There is a long list of people prompted by *ṭarab* to odd behavior in at-Tawḥīdī, *K. al-imtā' wal-mu'ānasa* (ed. Aḥmad Amīn and Aḥmad al-Zayn, Cairo 1953) II, 175-83.

(2) Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, *Ḥilyat al-awliyā'* (Cairo 1932-38) X, 37.

(3) *Rawḍa* 159.

yourself entirely to the one you love so that no part of you remains your own" (1) logically means that the two loves, in their extreme forms, are mutually exclusive. In practice though the matter is not so clear: the earthly love can be a synecdoche of the divine love. Already Ibn Dāwūd tells us that some practitioners of sufism consider passionate love of the profane variety a school of humility, obedience, and contentment with the beloved's whims, and so a preparatory exercise, a kind of *askēsis*, for the love of God. (2) For an Ibn al-Qayyim, of course, *ta'abbud*, the relinquishing of rights over one's person, was owed to God alone. (3) But to those who wore the spectacles of idealized love, it seemed noble to accept the tyranny of entire affection. (4)

Such are the virtues *(makārim al-akhlāq)*, the sensibilities, the devotion, the exaltation over humdrum workaday desires, to which 'Azīz and Bint ad-Dalīla lay claim. Their claim is fraudulent.

'Azīz is not made of stern enough stuff to give up the simple gratifications: a luringly laid table crumbles his resolve. In his treatment of his cousin he becomes brutal rather than refined. He must have recourse to cheating: he eats his dinner at home so that in Bint ad-Dalīla's garden he can appear indifferent to food. And the tests finally over, it is no chaste conversation that helps the lovers beguile the time.

The narrator's choice of words suggests that the fruition of this love is of a kind with trivial gratification. 'Azīz tells us about his drowsiness after eating and drinking in the words *irtakhat mafāṣilī*, "my joints went slack;" of the voluptuous Bint ad-Dalīla he says *irtakhat mafāṣiluhā wa-ghushiya 'alayhā*, "her joints went slack and she lost consciousness." (5)

(1) *Rawḍa* 18.

(2) *Zahra* 18.

(3) *Rawḍa* 51.

(4) Doing so was an avatar of *ḥilm* in the system of codified love (which is at times called *'ishq al-murūwa*, cf. E. Garcia Gómez, *Todo Ben Quzman* (Madrid, 1972) II, 642). In a revealing passage Ibn Ḥazm points out, *Ṭawq* 40, that the lover's humility is no disgrace; after all, the beloved is his social inferior. A far cry from Provence.

(5) *Alf layla* I, 579 and 586.

His next lady will explain that all she wants ʿAzīz to do is eat, drink, and do the rooster's work, *ṣanʿaʿ ad-dīk*. (1) The expression is used lustfully by the character but ironically by the storyteller who is concerned not so much with the vigor as with what struck him as the bestiality in this kind of sex. The progress of plot exemplifies the theoretician's classification: "Bodily pleasures are: eating, drinking, and sexual intercourse. These are the pleasures that dumb animals share with man." (2) When ʿAzīz moves in with Bint ad-Dalīla sexual hunger continues but all refinement goes by the board. "I had become," ʿAzīz reminisces, "coarse and fat." (3) In Ibn al-Qayyim's psychology, when the soul is emptied of love it loses its natural motions, becoming heavy and sluggish. (4) Delicate sensibility, thinness of body, and lightness of spirit all belong together, and are lost together as this *fin amors* is revealed, inch by inch, as an *amor concupiscentiae*.

ʿAzīz's year with the other woman follows. The sequence is fortuitous in plot, cogent in structure: the brutalization of sex and with it the ascendancy of woman are ever more in relief. In this section too we encounter the vampire's predilection for the strategic lie, but the naked truth comes quickly to light. The lady makes a show of submissiveness *(tuẓhiru l-khushūʿ)* and babbles to ʿAzīz: "I am your slave, darling, do what your heart desires"—this when the doors are already securely bolted behind the guest. (5) In their marriage obviously she is to be master and ʿAzīz a toy for the owner's delight. It is perhaps part of the sequence that lovemaking with Bint ad-Dalīla is related in a conventional euphemism, (6) with a lascivious reticence, while here we have the lady's own stammerings of pleasure.

(1) *Alf layla* I, 599.
(2) *Rawḍa* 165.
(3) *Alf layla* I, 594.
(4) *Rawḍa* 169.
(5) *Alf layla* I, 600: *yā ḥabībī iʿmal khalāṣaka fa-anā jāriyatuka.* Littmann, *Die Erzählungen aus den 1001 Nächten* (Wiesbaden 1953) II, 67, has "tu dein Bestes" which I suppose is possible, but the colloquial sense of "do what you please" makes better sense in view of *tuẓhiru l-khushūʿ* and *fa-anā jāriyatuka.*
(6) *Alf layla* I, 586.

The captive of lust is now a prisoner behind real walls. The psychologists of love admonish their readers to guard against the capture of reason by passion. (1) I must stress that I do not see the author's intent as allegorical. Poor fat ʿAzīz in his well appointed prison is not a persona for reason or spirit. But the author shares the medieval tendency to keep the various levels of being in phase. Not systematically enough to constitute allegory, the stations in our hero's history yet exhibit clear homologies to stations the psychologist would have marked in the history of his soul and mind. They are obvious enough homologies too, no more mysterious than the natural pairing of thin body and ethereal soul. Nor did the narrator have Ibn Ḥazm or Ibn Qayyim al-Jawzīya before him as he set about detailing the misfortunes of unvirtue. He did not need to: the moralist literature on love was clearly both distillation and source of much discussion that reached a wide and interested public. Prejudice is the sole support for the opinion that the Thousand and One Nights sprang from minds with a knack for spinning a fair yarn but otherwise blank and unsophisticated. That medieval professors and literary men held fiction in contempt is taken at times to prove that medieval fiction is therefore devoid of complexity of thought and literary worth—a proof more charming than cogent for its gesture of modern pertinacity in ancient error.

ʿAzīz is finally permitted to leave the house for a day. He has now trod the last of the primrose path; the revelation is about to burst on him, and it will be terrible. In her wrath Bint ad-Dalīla is at last known: "She became like a horrid ghoul —and I like a bean thrown into the fire." (2) As a ghoul sheds its disguise in the desolate place to which it has lured its victim, and appears in its true shape before consuming the wretch, love and the trappings of love are stripped away. Lust has turned to hatred.

"I told you so," the theorists would say to ʿAzīz. For this shipwreck of emotion is common in their warnings. "Love

(1) E. g., *Rawḍa* 8, *Zahra* Ch. 2, etc.
(2) *Alf layla* I, 603.

that is not for the sake of God ends in malignity and hate." (1) The psychological theory that concupiscence at length leaves the lovers hating each other finds scriptural mooring in a much quoted Koran verse about the Day of Judgment: "On that day friends will be enemies, except for those who fear God."(2) Ibn Ḥazm writes that the conversion of lust to hatred, an empirically observed fact, should serve as an anagogical warning of what, according to revelation, the impious can expect on the Last Day. (3) (Another instance, by the way, of the pleasurable and instructive search for analogies.)

The transition to the Dunyā and Tāj al-Mulūk tale is mechanical, but the connection between the two tales is not. Dunyā had embroidered the gazelle which Bint ad-Dalīla claimed was her own sister's work. Through this nonexistent sister, ironically named Nūr al-Hudā, the Light of Guidance, Bint ad-Dalīla becomes an evil mirage of Dunyā. Dunyā, who shies away from men, is the opposite of Bint ad-Dalīla the ghoul. She is also the opposite of 'Azīza, since Dunyā's reason for fleeing the love of men is precisely the belief that woman's loyalty and self-sacrifice are unprized and unrequited by man. Moreover, Dunyā, after reassuring herself of the prince's sincerity, steers a middle course between innocence and depravity: she is married a virgin but an exprienced one. This triangular opposition perhaps explains 'Azīza's confusing testament (according to which 'Azīz must not woo Dunyā but may love others after meeting her, while if he cannot contrive to find Dunyā he must give up women for good). After he has met all three women, presumably 'Azīz knows at least the cardinal points on the map of courtships.

The chaste caresses of Dunyā and Tāj al-Mulūk are in keeping with what the Arab Middle Ages conceived as the beduin ideal.

(1) *Rawḍa* 87, cf. also *Ṭawq* 125. Friends can love one another in God (or for the sake of God), *Muwashshā* 35ff (with many ḥadīths on the worth of *maḥabba fī l-lāhi* and *lil-lāhi*), or *Ṭawq* 7f (where agreement in matters of madhhab stands at the top of the list) but man and woman, lawfully joined, can too, cf. *Rawḍa* 217.

(2) Sura 43, verse 68. Cited, for example, by a chaste lover to an all too willing girl, *Muwashshā* 68; by a chaste lady to an all too willing lover, *Ṭawq* 135.

(3) *Ṭawq* 125.

It was a literary ideal as well, since poetry looked for archetypes of behavior in the beduin past. The literature is replete with versions of anecdotes in which Beduins peremptorily affirm that sex and passionate love *('ishq)* make impossible bedfellows. (1) *'Ishq* can bear a limited contiguity: hugging, heady glances, long talks are all right. But, the beduin goes on, only townspeople think that *'ishq* is sex and making the bed shake so your neighbors wake up. Such tawdry behavior is typical of their *madanī*, *ḥaḍarī* manners. (2)

Ibn al-Qayyim would not approve of what Dunyā and her lover are doing, but for many writers of laxer principles such embraces are *lamam*, borderline cases or peccadilloes, vindicated by the memory (or fiction) of the beduin ideal. (3) In the case of Dunyā and Tāj al-Mulūk love is preserved, intercourse avoided, and the end of their stormy courtship is marriage. From then on it ought to be plain sailing. As auxin makes the branches of a plant grow towards the light and the roots away from it, illicit sex seems to blight love while licit sex makes love flourish like a green bay tree. (4)

Not only the happy ending, but all of the plot in the tale of Tāj and Dunyā is more conventional than in the previous tale, as the various dangers (to lover from proud lady, to both from enraged father) are disposed of by the prince's intelligence and beauty, and by revelation of the couple's mutually satisfactory births.

Yet from 'Azīz and 'Azīza a shadow falls across the happier tale. In their story forms of indirect communication (gestures, symbolic objects) came thick and fast. But the messages that dealt with love were lies. We know this both because of the

(1) *Rawḍa* 83-87, *Muwashshā* 71, *Imtā' II*, 56.

(2) *Rawḍa* 84. Mildly *ad sensum* translation of *rahzun yūqiẓu n-nā'ima*. This contrast between the two types of civilization is perhaps a synchronic version of the "corruption of the times," *fasād az-zamān*.

(3) Cf. al-Jāḥiẓ, *Risālat al-qiyān*, in *Three Essays* (ed. J. Finkel, Cairo, 1926) 66, where there are various opinions on what constitutes *lamam*, ranging from *lams* and *qubla* to *ityān fī-mā dūna l-farj*. Much of this essay is tongue-in-cheek, and it would be hasty to attribute to al-Jāḥiẓ all the views he airs.

(4) *Rawḍa* 87.

moral of the story and because of Bint ad-Dalīla's own admission during the course of it. When Bint ad-Dalīla places her finger in her mouth ʿAzīza interprets "you are as the soul to her body." (1) The interpretation is a likely cliché. Al-ʿAbbās ibn al-Aḥnaf writes for example:

innī la-aḥsabu wal-aqdāru ghālibatun
annī wa-iyyāki mithlu r-rūḥi fī l-jasadi (2)

It seems to me—the decrees of fate cannot be resisted!—that you and I are like body and soul.

But perhaps the only true meaning in this gesture of hers is a sexual insinuation. At any rate the roundabout manner of Bint ad-Dalīla's communication (which takes up a disproportionate number of pages) stresses the indirection and conventionality of courtly passion itself. This is the most important suggestive device in the narrative. (3)

Now Dunyā, whom a dream persuaded to beware of men, learns from a painting to trust them. Again indirection instead of direct speech: fiction talks to a dream. Worse yet, the fiction is none too promising to the reader fresh from the horrors of ʿAzīz and ʿAzīza. The male bird could not come to the aid of the female because a bird of prey had seized him. Fair enough, but so was ʿAzīz in a predator's grip, with a disastrous outcome for ʿAzīza. But the irony is perceptible only to the reader, not to the characters whose tribulations are coming to such a happy close.

The three women reflect three norms of behavior. (Three: the woman ʿAzīz is forced to marry is only concupiscence drawn broad, a comic Bint ad-Dalīla.)

Dunyā follows the norm that al-Jāḥiẓ flirts with in the *Risālat al-Qiyān*. ʿAzīza follows the norm that rules in Ibn Dāwūd, Ibn Ḥazm, or al-ʿAbbās ibn al-Aḥnaf. Bint ad-Dalīla, by

(1) Cf. note 3 above.

(2) al-ʿAbbās Ibn al-Aḥnaf, *Dīwān* (ed. al-Khazrajī, Cairo 1954) 87.

(3) Sign language is a common motif in tales. Its high-water mark of silliness is in Rabelais, Bk. II, Ch. XIX. But in our tale the gesture must not be isolated from the rest of the action. Sign language here constitutes the mystery of the beckoning fair one—and signals the mystification in the relationship.

negative example, mirrors the norm advocated by Ibn al-Jawzī or Ibn Qayyim al-Jawzīya: the total rejection of sensual license.

But none of the women become types in the full sense of the word. In each of them the life of flesh and blood supersedes category. Dunyā cannot be an ideal type because the ironic circumstances of her wooing let in skepticism. Bint ad-Dalīla is not a type because her emotions are drawn in more shades than pure abhorrence could see. Her suffering in ʿAzīz's absence is perhaps no more than the vampire's yearning for its prey, but her grief over ʿAziza's pitiful end has no mechanical motivation. We have to take it for what it seems to be: pity and also the impingement upon her behavior of a norm alien to her, a norm which ʿAzīza's self-sacrifice endows with some degree of *baraka*. It is that *baraka* in the verses about fidelity and betrayal that in the end saves ʿAzīz from death, if not from mutilation.

ʿAzīza is pure angelic perfection. Her death should in the Ibn Dāwūd-al-ʿAbbās tradition make her a martyr of love: the poem whose verses she exchanges with Bint ad-Dalīla certainly leads up to that martyrdom. It speaks of patient suffering, concealment of passion, and death. But the conclusion is never drawn, perhaps because ʿAzīza is not only the martyr but also the dupe of love. (1) We know how innocent she is—*wa-lam nadri kayfa l-ḥāl*—and we know that she offers ʿAzīz solace by telling him anecdotes illuminating the symptoms of love. She must have read them in books. (2) She knows that people swoon and die; willing though she is to arrange a rendezvous for Bint ad-Dalīla, it is not quite clear that she knows what her rival is after. While Bint ad-Dalīla manipulates the lovers' code to her own advantage, ʿAzīza is manipulated by the code. Her complete inexperience hints that the love of noble yearning can at times be a contamination of life by literature.

(1) It is of course possible that the conclusion simply goes without saying. It is also possible that the narrator found the notion of the lover's martyrdom unacceptable and did not even wish to put it into a character's mouth. For the impugning of the ḥadīth *man ʿashiqa fa-katama wa-ʿaffa wa-ṣabara fa-māta fa-huwa shahīd*, cf. *Rawḍa* 180ff.

(2) *Alf layla* I, 573. ʿAzīza tells about the *aḥwāl* of the lovers; *aḥwāl* itself seems a bookish term. Cf. Giffen, *Theory* 67ff.

The narrator does not show his hand. He will not choose among the three schools of love. No doubt all three would agree with the verse ʿAzīza recites, that love

mā ḥalla qaṭṭu qalba nadhlin waghdi (1)
al cor gentil ripara sempre Amore.

But, the story adds, it is not recommended to rely on the temper of the untried heart.

Andras HAMORI
(Princeton, U.S.A.)

(1) *Alf layla* I, 570.

LE SÉQUESTRE SUR LES JARDINS DE LA GHOUTA (DAMAS 666/1267)

Damas et sa ceinture verte, la Ghouta, furent occupées temporairement par les Mongols jusqu'à ce qu'en 666/1267 le sultan Baybars en fît la reconquête à la pointe de l'épée. Pour régler le statut de ces biens reconquis sur des envahisseurs infidèles — les Mongols ne se convertiront à l'Islam qu'en 681/1282 — Baybars s'appuya sur la juridiction hanéfite, madhab auquel il appartenait, et conclut au séquestre sur les jardins et sur les eaux de la Ghouta de Damas. Rappelons que les terres appartenant aux musulmans étaient inaliénables, mais qu'ayant été aux mains des Mongols temporairement, elles étaient considérées par Baybars comme nouvellement conquises. Devant l'indignation des intéressés, il fallut l'intervention de hauts personnages pour obliger le sultan à revenir sur sa décision impopulaire jusque chez les juristes hanéfites eux-mêmes, et commuer le séquestre en un impôt collectif.

Ce problème du statut des terres conquises ou reconquises revêt une grande importance aux yeux des Arabes qui avaient, six siècles auparavant, fondé le vaste empire de l'Islam et établi une juridiction des terres qui appartiennent à la communauté musulmane dans son ensemble et dont les occupants paient une redevance en fonction de leur appartenance religieuse. C'est maintenant, au XIII^e siècle, Baybars venu des rives de la Mer

Noire qui est le prince des Arabes. En 666/1267, il règne depuis huit années sur l'empire mamelouk. Il combat ces Mongols qui harcèlent la Syrie et qui lui avaient permis de faire la preuve de sa valeur militaire lors de la bataille de ʿAyn Djālūt et de prendre le pouvoir. En 666, il les a chassés une fois de plus de Syrie. Il fait preuve cette année-là d'une intense activité guerrière et il enlève aux Francs nombre de forteresses. Il remembre ainsi son empire et il songe déjà à la reconquête des Lieux Saints de l'Islam lorsqu'il effectue un pèlerinage secret à la Mekke. Il se pose en conquérant. La façon dont il règle le régime des terres qu'il vient de libérer est un sujet d'intérêt pour les chroniqueurs de l'époque (1).

Le récit de cette affaire par l'historien Nuwayrī (2), contemporain de Baybars, présente bien le problème et éclaire la nature des rapports entre le souverain, les juristes syriens et les administrés : « Tandis que le souverain était campé devant la ville de Chaqîf, il avait ordonné de mettre le séquestre sur les jardins, les villages, les terres que possédaient les habitants de Damas, soit à titre de propriété particulière *(mulk)* soit comme fondations pieuses *(ḥabs)*. — C'est nous, dit-il, qui avons conquis à la pointe de l'épée ces provinces et les avons arrachées aux mains des Tatars. L'année précédente (665), il avait songé à réaliser ce projet et il avait tenu dans ce sens une assemblée à laquelle il assista en personne, avec les cadis et les juristes. Le cadi Šams al-Dīn Ibn ʿAṭāʾ le hanéfite (3) déclara que cette proposition était illicite et qu'il n'était pas permis de discuter un pareil sujet. Après quoi, il s'était levé tout en colère. Le sultan interdit n'avait pas osé passer outre. Cependant, une forte gelée ravagea les jardins de Damas et en grilla presque tous les arbres. Les habitants se figurèrent que cet accident engagerait le sultan à les laisser en repos. Mais ils furent trompés dans leur attente. Ce

(1) Voir la remarque de M. Henri Laoust, *Les schismes dans l'Islam* Paris, 1965, p. 254, note 7.

(2) *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, ms. Paris, B.N.-Arabe 1578, fol. 38, traduction partielle de la chronique de l'année 666 par Quatremère en note à l'*Histoire des Sultans Mamelouks* I, 2e partie, p. 58, n. 71. Le texte de cette traduction est repris ci-après.

(3) Erreur dans Nuwayrī, *Nihāyat, loc. cit.* : al-Ḥanbalī, repris par Quatremère.

prince, à l'occasion d'un séjour à Damas et avant de retourner en Égypte, tint au Palais de Justice une séance *(maǧlis)* à laquelle assistèrent les cadis, les juristes, les habitants de la ville et d'autres personnes. Il remit sur le tapis l'affaire des jardins et produisit des décisions *(fatāwā)* émises par des juristes hanéfites, qui reconnaissaient la légalité de cette mesure. Le ṣāḥib Faḫr al-Dīn Muḥammad, fils du ṣāḥib Bahā' al-Dīn (1), entra en négociation avec le sultan. Il fut arrêté que les propriétaires de jardins seraient taxés à une somme d'un million de dirhems. Les habitants refusèrent de se soumettre à cette décision et déclarèrent être hors d'état d'acquitter cette contribution argent comptant. Ils demandèrent que le paiement de la taxe fût réparti sur plusieurs années, ce que le sultan ne voulut pas accorder. La chose traîna en longueur jusqu'au moment où ce prince quitta Damas. Lorsqu'il arriva à la station de Lāǧūn, le ṣāḥib Faḫr al-Dīn l'atābek et les émirs lui reparlèrent alors de cette affaire. On décida que les habitants paieraient argent comptant une somme de 400.000 dirhems, qu'on leur tiendrait compte de ce qui avait été levé en nature *(muǧall)* par les délégués du sultan, que le reste de la contribution serait perçu en plusieurs termes, à raison de 200.000 dirhems par mois. Cette décision, consignée dans un acte authentique *(ṭawqī')* fut lue en chaire à la mosquée de Damas ».

Le chrétien Ibn al-Ṣuqā'ī, continuateur d'Ibn Ḫallikān, précise dans son *Tālī kitāb wafayāt al-a'yān* (2) les conditions dans lesquelles le décret fut appliqué. Parlant avec peu de sympathie du juriste šāfi'ite Ibn al-Qāḍī al-A'azz, alors chargé de l'administration des finances, il dit que ce juriste « approuva le séquestre mis sur les jardins de la Ghouta de Damas, et admit le principe suivant lequel les eaux appartenant au sultan, on irriguait les propriétés sans y avoir droit », et il poursuit : « ...cette mesure de mise sous séquestre demeura en vigueur durant plusieurs mois, jusqu'à ce qu'on l'eût remplacée par le paiement

(1) Il s'agit de membres de la famille des Banū Ḥinnā. Sur Faḫr al-Dīn, mort en 668, voir Ṣafadī, *al-Wāfī bil-wafayāt*, éd. Dedering, Wiesbaden IV, 185.

(2) Édition et traduction J. Sublet, collection Institut Français de Damas, 1974. Voir pour la question du séquestre la notice 57 : Ibn al-Qāḍī al-A'azz. J'ai corrigé ici ma traduction.

d'un droit forfaitaire d'un million de dirhems dont huit cent mille à verser immédiatement et deux cent mille un an après. Ce prélèvement de 200.000 dirhems devait se faire annuellement, et la mesure fut appliquée jusqu'en 677/1278 où al-Malik al-Sa'īd, fils du sultan al-Malik al-Ẓāhir Baybars, l'invalida à la mort de son père ». Et Ibn al-Ṣuqā'ī ajoute : « Quand le séquestre fut mis sur les biens-fonds *(amlāk)* de la banlieue de Damas, les gens furent obligés de n'y édifier que des cabanes de roseaux en attendant que la question fût réglée ». Rappelons qu'Ibn al-Ṣuqā'ī était à cette époque secrétaire chargé de la banlieue de Damas et qu'il eut sans doute à veiller à l'application du décret.

Un historien postérieur, Ibn Kaṯīr (1), donne une version abrégée des mêmes faits et ajoute que le peuple de Damas garda une vive reconnaissance au fils de Baybars qui abolit l'impôt annuel de 200.000 dirhems.

Le récit de cette affaire par les historiens Yūnīnī, Ḏahabī, Ṣafadī et Nu'aymī (2) contient des informations plus détaillées sur les relations entre le sultan et les juristes. On connaît l'opposition des *'ulamā'* à l'autorité sultanienne et, par-delà, à l'oligarchie mamelouke d'origine turque qui abrite sa puissance derrière celle, toute symbolique, d'un calife abbasside soigneusement séquestré au Caire. Cette opposition, le cadi hanéfite Ibn 'Aṭā' (3) l'exprima, nous l'avons dit, dès 665/1266, quand Baybars parla pour la première fois du séquestre sur les jardins de la Ghouta. Ibn 'Aṭā' dit alors à Baybars : « Il n'est pas licite à un musulman de toucher à ces biens et à ces jardins qui appartiennent à leurs propriétaires dont le droit est bien établi *(lā yaḥill li-muslimin 'an yaṭa'arraḍa li-hāḏihi al-'amlāk wa-lā 'ilā hāḏihi al-basātīn*

(1) *al-Bidāya wal-nihāya*, Le Caire 1358/1939, XIII, p. 252.

(2) Yūnīnī, *Ḏayl mir'āt al-zamān*, Hyderabad 1374/1954 suiv., II, 386-7 ; Ḏahabī, *Ta'rīḫ al-Islām*, ms. Istanbul, Ayasofya 3014, fol. 17vo ; Ṣafadī, *al-Wāfī*, ms. Oxford, Bodleian, Arch. Seld. A 26, fol. 1vo ; Nu'aymī, *al-Dāris fī al-madāris*, Damas 1367/1948, I, 544. Ces textes offrent de grandes similitudes.

(3) Sur ce personnage, voir notamment Ḏahabī, *Ta'rīḫ*, ms. cité, fol. 17vo ; et *id.*, *K. al-'Ibar*, ms. Oxford, Bodleian, Digby Or. 15, fol. 293 ; et *id.*, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, Hyderabad 1375/1955, p. 1468 ; Ṣafadī, ms. et fol. cités ; Ibn Abī al-Wafā', *al-Ǧawāhir al-muḍiyya fī ṭabaqāt al-ḥanafiyya*, Hyderabad 1332/1913, p. 286, n° 707 ; Nu'aymī, *op. cit.*, pp. 512 et 544 ; Ibn al-'Imād, *Šaḏarāt al-ḏahab fī aḫbār man ḏahab*, le Caire 1350/1931, V, 340.

fa'innahā bi-yad 'aṣḥābihā wa-yaduhum 'alayhā ṭābiṭa). Et le sultan en colère se leva et déclara : « Si nous ne sommes pas musulman, à quoi bon siéger *('iḏā kunnā mā naḥnu muslimīn 'ēš qu'ūdunā)* ? ». Les émirs ont vite apaisé le courroux du sultan par des paroles rassurantes : « Il ne parlait pas de Votre Majesté *(lam yaqul 'an mawlānā al-ṣulṭān)* ». Notons que le sultan devait par la suite faire entière confiance au cadi hanéfite en lui faisant apostiller tous les décrets *(lā tuṭbiṭū kiṭāban 'illā 'indahu).*

Le cadi hanéfite Ibn 'Aṭā' dont il est question ici était l'un des quatre cadis suprêmes *(qāḍī al-quḍāt)* représentant les quatre maḏhab orthodoxes. Une réforme de la judicature datant de trois années avant l'affaire du séquestre, avait amené Baybars à nommer ces quatre cadis (1). En effet, jusqu'en 663/1264, le šāfi'isme, maḏhab majoritaire, avait été le seul à avoir un cadi suprême qui avait autorité sur les autres maḏhab. Le mamelouk Baybars — comme plus tard les Ottomans — penchait pour le hanéfisme qui par ailleurs comptait peu d'adeptes en Syrie et en Égypte. En 663/1264 donc, Baybars avait décidé d'instituer quatre cadis suprêmes, tout en laissant au šāfi'ite une certaine prééminence. Si cette investiture devait être à l'origine d'un renouveau du hanbalisme et, dans une plus faible mesure, du malékisme en orient, elle s'était faite, semble-t-il, dans l'impopularité si on en croit le témoignage d'une source hanéfite (2). Un quatrain avait en effet été composé à Damas dès 664/1265 lorsque les trois nouveaux cadis suprêmes — dont Ibn 'Aṭā' le hanéfite — avaient pris leurs fonctions. Ces trois cadis portaient le nom de Šams, qui signifie « soleil », et le peuple disait : « Les damascains sont accablés sous une profusion de juges qui tous se nomment Šams et qui ont instauré l'iniquité (*ẓalām :* autre sens : l'obscurité). Un proverbe court dans Damas : quand un homme appelé Soleil est cadi, il règne une noire injustice ».

Malgré l'opposition d'Ibn 'Aṭā', Baybars s'appuie sur la juri-

(1) Voir notamment Nuwayrī, *Nihāyat, ms. cit.*, fol. 28vo-29 ; Gaudefroy-Demombynes, *Notes sur l'histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, dans *Revue des Études Islamiques* 1939 (2), pp. 109-147.

(2) Ibn Abī al-Wafā', *al-Ǧawāhir, op. cit.*, p. 287.

diction hanéfite par le truchement de juristes dont le nom ne nous est pas connu pour mettre le séquestre sur les biens de la Ghouta. Les hanéfites produisirent des fetwa, décisions juridiques, dont le texte semble perdu, et il faut nous reporter à un recueil de fetwa šāfi'ites (1) contemporain de l'affaire du séquestre, pour y trouver abordée la question des terres reconquises à l'époque mamelouke. Le juriste šāfi'ite Taqī al-Dīn al-Subkī pose la question de définir si les terres qui appartiennent à des musulmans, mais qui ont été temporairement occupées par des infidèles, sont à la merci du conquérant qui, tout en étant tenu de défendre l'intérêt des musulmans, peut en disposer. Ou bien si on considère que la présence temporaire des infidèles n'a eu aucun effet juridique et que la législation des conquêtes établie par le calife Omar aux premiers temps de l'Islam est applicable : les terres appartiennent à la communauté musulmane dans son ensemble, ceux qui les occupent et qui les exploitent payant une redevance. Le juriste šāfi'ite penche pour la seconde hypothèse : la présence éphémère des infidèles ne change pas le statut antérieur. Il ajoute qu'il en est de même pour le statut des eaux de la région de Damas. C'est une opposition šāfi'ite qui apparaît dans ce recueil de fetwa, opposition que Baybars avait probablement ressentie auparavant et qui avait peut-être été un des moteurs de la réforme de la judicature assortie de l'amoindrissement des pouvoirs accordés précédemment au šāfi'isme.

Ainsi malgré l'épreuve des Croisades où des terres musulmanes avaient été occupées par des infidèles — la dynastie ayyoubide avait réglé sans heurt le problème des terres reconquises —, malgré l'invasion mongole, l'occasion n'avait pas été donnée d'établir un code récent de la propriété.

Jacqueline SUBLET
(Paris)

(1) Taqī al-Dīn al-Subkī, *Fatāwā al-Subkī*, 2 vol., Le Caire 1355/1936, notamment II, 386.

LA STRUCTURATION DU MONDE DES ULEMAS A BOUGIE AU VII^{e}/XIII^{e} SIÈCLE

La querelle sur la formalisation en sociologie a beaucoup évolué durant les dernières décennies. L'opposition entre Naturwissenschaft et Geisteswissenschaft n'est plus guère soutenue que par des gens qui ne pratiquent ni l'une ni l'autre. Une meilleure compréhension des mécanismes de l'analyse causale permet de considérer le conflit entre liberté et déterminisme comme en dehors de la question, etc. Nombre de réticences *a priori* sont ainsi levées par le perfectionnement même de cette discipline (1). La comptabilité statistique est passée dans les mœurs et si les islamisants ne la pratiquent que très rarement en dehors de l'histoire économique, elle apparaît tout naturellement comme une des utilisations possibles de l'Onomasticon Arabicum, et ce dans des domaines très variés : origine géographique des sujets, leurs déplacements, leurs métiers, les causes des décès, etc. (2).

Toutefois, si les réticences *a priori* se sont le plus souvent montrées sans fondement, elles ont eu une double utilité : — de contraindre les chercheurs qualifiés à élaborer concrètement des méthodes pour pouvoir discuter sur pièce et non sur des généra-

(1) Cf. R. Boudon : *L'analyse mathématique des faits sociaux* (Paris, 1967, p. 21-29).

(2) Cf. Institut de Recherche et d'Histoire des Textes ; série Onomasticon Arabicum, 1 : *Documents sur la mise en ordinateurs des données biographiques.*

lités vagues (c'est ce qui oppose notamment le caractère abstrait et stérile des « Règles de la méthode sociologique » de Durkheim, totalement dépendantes de la « Logique » de Stuart Mill, à l'extraordinaire fécondité de la méthode créée par le même auteur dans son étude sur « Le suicide ») ; — d'amener les sociologues eux-mêmes à marquer les limites au-delà desquelles la formalisation n'est plus féconde mais relève d'une simple mode, voire même d'une manie (cf. les remarques de P. Sorokin aux U.S.A. et de G. Gurvitch en France notamment). Le champ de la recherche a été ainsi non seulement établi mais aussi délimité, marquant à la fois la possibilité d'étudier « objective ment » les phénomènes sociaux, et leur complexité qui ne saurait être complètement réduite. La conséquence la plus nette est la relativité des méthodes et des modèles utilisés pour l'analyse.

A l'intérieur du monde musulman, il y a quelques domaines assez faciles à délimiter parce que la géographie sert de guide : le Yémen, l'Espagne musulmane en sont des exemples. Une analyse en termes sociologiques de cette dernière a été possible (1) au prix d'un minimum d'hypothèses, à savoir que l'extrême diversité constatée dans le choix de leurs maîtres maghrébins ou orientaux, par les Andalous pèlerins ou en quête de la science, est due au hasard et ne forme pas une structure susceptible d'influer comme telle sur la vie intellectuelle d'al-Andalus. Une telle mise entre parenthèses de relations individuelles non additionnables ne doit pas avoir de conséquence sensible : c'est ce qui se fait continuellement dans toute discipline, de façon à ne pas avoir un système infini d'équations qui seraient, du même coup, insolubles.

Le caractère stéréotypé des recueils biographiques permet de considérer chacune de leurs notices comme des réponses à une sorte de questionnaire sociologique, une fois éliminées les anecdotes et tout autre élément qui ne se retrouve pas dans la totalité de l'ouvrage. On obtient ainsi un résultat analogue au fichier de l'Onomasticon Arabicum, avec pour différence essen-

(1) D. Urvoy : *Approche sociologique de l'Islâm andalou (V^e/XI^e-VII^e/XIII^e siècles)* (thèse de 3^e cycle présentée à Beyrouth en juin 1974, ronéotypé ; à paraître).

tielle qu'il a été constitué sur une base d'information moins large. L'enquête doit donc être accompagnée d'une étude de la représentativité des sources pour en définir le degré de validité. Ces réserves une fois faites, l'Espagne musulmane, considérée comme un tout délimité, dont les relations avec l'extérieur sont étudiées globalement, peut être envisagée à travers une double grille : 1) celle des tendances par région ; 2) celle des structurations et des groupements. La première est essentiellement statistique et consiste à déterminer les types de présence d'hommes de religion dans chaque région (études, enseignement, durée approximative du séjour, ... ?) et les fréquences de pratique des diverses disciplines arabo-islamiques groupées en grandes familles (*ḥadīṯ*, *fiqh* pratique, *uṣūl al-fiqh*, *kalām*...). L'enquête peut être poussée jusqu'à l'étude des variations de ces données selon le temps et jusqu'aux corrélations entre elles. La deuxième grille d'étude n'appartient pas actuellement à l'arsenal de l'Onomasticon Arabicum. Elle suppose des renseignements dont il dispose, à savoir la liste des maîtres et des disciples de chaque individu, mais elle les traite avant tout comme des éléments d'une structure. C'est-à-dire qu'il s'agit avant tout de « dessiner » les réseaux de relations et d'interpréter ceux-ci comme des totalités, d'après leur forme (réseau fermé = forte intégration, réseau dispersé = absence d'intégration, réseau en étoile = intégration faite par la seule autorité intellectuelle d'une personne, etc. Ces diverses formes n'étant presque jamais pures mais combinées le plus souvent entre elles). Le contenu de chaque « questionnaire » (traits spécifiques du personnage, disciplines pratiquées par lui...) n'intervient qu'en second lieu, pour comprendre le sens de chaque forme d'intégration.

La fusion de ces deux séries de résultats fournit une sorte de « film » de la structure sociale sous-jacente à la vie intellectuelle et religieuse de l'Espagne musulmane, Par rapport à l'enquête historique traditionnelle, l'avantage est triple :

— sans aller jusqu'à un traitement mathématique complet, que la nature du matériau n'autorise pas, les chiffres et les graphiques permettent plus de précision, ou du moins de se faire une meilleure image des tendances signalées par les chroniqueurs ;

— sur de nombreux points, les renseignements obtenus ainsi ne sauraient l'être par la lecture des récits historiques. La raison en est que le biographe lui-même n'a pas été conscient de l'information qu'il véhiculait et que seule la méthode et les recoupements qu'elle permet, transforme d'implicite en explicite. C'est ainsi que l'on observe de forts décalages entre l'histoire politique et l'évolution intellectuelle et que les changements de dynasties (et d'idéologies) s'insèrent dans un processus complexe sans le dominer ;

— dans quelques cas enfin la vision globale permet de contredire les jugements partiels des chroniqueurs ou des témoins. Ibn Ḫaldūn pour les premiers, Ibn Ṭumlūs et Ibn ʿArabī pour les seconds s'avèrent beaucoup moins dignes de foi à la lumière d'une investigation méthodique.

L'étude dont nous venons de résumer le procédé suppose une information assez large. A défaut d'une documentation exhaustive, que seul l'achèvement de l'Onomasticon Arabicum pourra fournir, il a fallu utiliser les deux recueils biographiques les plus complets et les plus représentatifs pour la période en question, et examiner particulièrement ce degré de représentativité au moyen de recoupements. Toutefois une information moindre n'est pas pour autant stérile. Une étude faite, pour la même période, sur la base d'un échantillon d'un douzième environ, donne des résulats sensiblement identiques mais avec bien moins de précision, notamment quant aux formes successives de structuration des tendances intellectuelles (1). Inversement, si l'on veut satisfaire à l'exigence d'exhaustivité, on peut réduire la surface du champ étudié, à condition, à nouveau, que la géographie s'y prête comme c'est le cas pour les Baléares par exemple (2). L'inconvénient est alors la faiblesse des chiffres et, par suite, la difficulté de les interpréter.

Peut-on surmonter l'obstacle de la délimitation géographique

(1) D. Urvoy : *Une étude sociologique des mouvements religieux dans l'Espagne musulmane de la chute du Califat au milieu du XIII^e siècle* (*Mélanges de la Casa de Velazquez*, 1972, p. 223-293).

(2) D. Urvoy : *La vie intellectuelle et spirituelle dans les Baléares musulmanes* (*Al-Andalus*, 1972, fasc. 1, p. 87-132).

et étudier de cette façon des régions aux frontières plus floues comme dans l'Afrique du Nord ou le Moyen Orient ? Ce que nous avons dit en commençant nous fait penser que ce sera au prix d'une nécessaire adaptation de la méthode. Et cette adaptation sera double : — à l'objet étudié (pour le problème de la délimitation) ; — à l'instrument d'observation (en l'attente d'une possibilité d'information exhaustive). Nous allons montrer par un exemple que cette modification est possible et qu'elle permet d'obtenir une information spécifique.

Prenons une zone particulièrement mal délimitée comme le Maghreb central. Il ne nous est pas possible d'en dessiner arbitrairement une carte valable de façon générale étant donné les fluctuations politiques assez rapides qu'il a connues. Une tendance ne peut se faire jour en une période trop courte. De plus les frontières de conquêtes se juxtaposent aux courants d'échanges traditionnels et ne les modifient qu'à la longue. Dans ces conditions, la seule unité d'observation possible est la ville. Les rapports avec les environs immédiats et avec les tribus berbères sont donc repoussés hors du domaine à formaliser et n'interviennent que sous forme de notations qualitatives, alors qu'il est possible par exemple pour l'Espagne du XII^e siècle de montrer la structuration progressive des campagnes autour des centres urbains par une hiérarchie de villes secondaires et de villages. Ici, le rôle de la ville comme carrefour est par contre indirectement souligné.

Quant au choix de la période, il suffit qu'elle ait une longueur suffisante pour être significative. Même si l'auteur du recueil utilisé n'a pas délimité son objet d'après des repères politiques ou religieux, dans la mesure où il se fait l'écho de la mémoire collective, le point de départ qu'il a choisi et le moment où il écrit doivent être considérés comme des événements sociologiques qui ont un poids aussi considérable que ceux mentionnés par les Chroniques.

Le livre d'al-Ġubrīnī, *'Unwān al-dirāya fīman 'urifa min al-ulamā' fī-l-mi'at al-sābi'a bi-Biğāya* (1) est considéré comme la source la plus sûre et la plus complète sur son sujet. Comme

(1) Édité par 'Ādil Nuwayhiḍ, Beyrouth, 1969.

son titre l'indique, l'ouvrage recense les principaux hommes de religion qu'a connus Bougie entre — approximativement — le dernier quart du VI^e/XII^e et la fin du VII^e/XIII^e siècles. Il diffère des principaux recueils biographiques andalous (la lignée d'Ibn al-Faraḍī) en ce qu'il est beaucoup moins bien organisé pour chaque paragraphe : le cadre restreint, une optique plus résolument apologétique que les Andalous, ont conduit l'auteur à insister sur l'anecdote et l'aspect « questionnaire » de chaque paragraphe est beaucoup moins apparent (en particulier les rapports maître-disciple). L'ouvrage a en outre des caractères particuliers. Il concerne une ville qui est un lieu de passage ; par suite, il ne cherche pas à fournir une « histoire » d'ensemble, histoire dont la forme *ṭabaqa* n'est qu'une présentation particulière. Il vise d'abord à recueillir des faits notables. La première conséquence est que plus le personnage cité est important aux yeux de l'auteur, moins, paradoxalement, il ne nous donne de renseignements utiles à son sujet. Il se consacre de préférence à la recension de ses *karāmāt*. La deuxième conséquence est une insistance particulière sur les anecdotes politiques. Cela pourrait peut-être permettre dans l'avenir de jeter un pont entre recherche sociologique et recherches historiques sur la base des chroniques ; mais pour l'instant ces développements restent en dehors de notre propos.

Voyons maintenant brièvement les informations que, ces réserves faites, nous pouvons obtenir de l'ouvrage d'al-Ġubrīnī. En premier lieu, la simple comptabilité nous donne les résultats suivants (tableau I) quant aux disciplines pratiquées par les sujets recensés.

On constate que le *fiqh* est une discipline quasi-obligée, ou du moins que le premier titre qu'al-Ġubrīnī est tenté de donner est celui de *faqīh*. Faut-il entendre celui-ci comme désignant simplement celui qui pratique le *fiqh* ou faut-il y voir un héritage de l'idéologie almohade qui insistait sur l'étymologie du mot et en faisait un critère d'intelligence active contrastant précisément avec la passivité qui a souvent été reprochée aux mâlikites ? Le nombre assez élevé de fois où le terme *muǧtahid* lui est accolé le ferait penser. Mais on doit constater alors que si influence almohade il y a, elle témoigne d'une sérieuse évolution depuis la

TABLEAU I

Nombre total de sujets recensés	108
Fiqh (en général)	102
Uṣūl al-fiqh	23
Ḥadīṯ	22
Coran *(qirā'āt, tafsīr)* (1)	12
Adab et poésie	28
Disciplines linguistiques	36
Disciplines historiques	12
Médecine et sciences de la nature	6
Disciplines mathématiques (*ḥisāb, farā'iḍ*, musique)	5
Uṣūl al-dīn et *kalām ('ilm al-'aqā'id, tawḥīd...)*	27
Manṭiq (+dialectique et *qiyās*)	13
Disciplines philosophiques *(ḥikma, ilāhiyāt)*	9
Taṣawwuf	15
Zuhd	14

pensée du *Mahdī* Ibn Tūmart. Le relatif discrédit du *ḥadīṯ* et surtout du Coran n'aurait pas manqué de le scandaliser. En contrepartie, les disciplines « spéculatives » sont, comparativement aux sciences traditionnelles, bien implantées : les deux *uṣūl*, avec une insistance marquée sur la logique, mais aussi la philosophie et plus encore le soufisme. Par rapport à d'autres régions ou d'autres époques, par contre, le *zuhd* ne semble pas privilégié. Les sciences non plus. Quant aux disciplines littéraires, on constate que l'étude de la langue est plus accentuée que sa pratique. Le nombre des historiens semble également non négligeable.

Pour que ces chiffres soient plus parlants, on peut les mettre en relation les uns avec les autres et voir dans quelle proportion

(1) Ce sont des sujets différents qui pratiquent chacune de ces disciplines.

les spécialistes de telle discipline se sont également consacrés à telle autre (tableau II) (1).

Par suite de l'extension du terme *faqīh*, les proportions de la première colonne ne sont pas de même nature que les autres. La façon dont il recouvre chaque discipline dans sa totalité ou presque laisse à penser qu'il s'agit là de l'aboutissement d'un processus d'intégration idéologique par atténuation des divergences. Là où l'Espagne musulmane souligne celles-ci, et où, par suite, les auteurs de *ṭabaqāt* ne peuvent pour le moins éviter de mentionner les heurts, il semble que l'Afrique du Nord ait au contraire adopté une attitude conciliante. Très tôt, par exemple, les recueils ifrîqiyens manifestent cette tendance à propos des relations entre juristes et dévôts (2). Si l'étude méthodique des biographies conduit notamment à refuser les affirmations tranchées d'un Ibn 'Arabī sur cette question à propos d'al-Andalus, il n'en reste pas moins que l'histoire y mentionne des crises (luttes contre la philosophie, contre le soufisme, polémiques) beaucoup plus fréquentes qu'il n'apparaît ici (3).

Un autre aspect négatif est le caractère marginal de la discipline du *ḥadīṯ* qui n'est reliée de façon sensible qu'à l'histoire et, faiblement, au Coran. L'étude de celui-ci est également marginale et si presque tous ceux qui la pratiquent se distinguent dans celle de la langue arabe (ce qui est aisément compréhensible du fait du caractère de « manuel » d'enseignement du Livre Sacré), ils ne forment même pas le tiers des linguistes.

Positivement, le trait le plus marquant est le lien qui existe entre les diverses disciplines « spéculatives » et, corrélativement, leur exclusion des sciences traditionnelles. Les deux *uṣūl* sont assez fortement liées entre elles mais, bien que disciplines

(1) La partie au dessus de la diagonale porte les chiffres bruts ; celle en dessous porte les proportions les plus remarquables seulement. Celles-ci sont exprimées par trois chiffres : le supérieur indique le nombre de sujets communs aux deux disciplines en question, l'inférieur gauche celui des sujets pratiquant la discipline figurant sur la même ligne (abscisse), l'inférieur droit celui des sujets pratiquant la discipline figurant dans la même colonne (ordonnée).

(2) Cf. H. R. Idris : *La Berbérie Orientale sous les Zīrides; X^e-XII^e siècles* (Paris, 1962, t. II, p. 687).

(3) Nous ne trouvons, par exemple, mention que d'une seule polémique de portée doctrinale, et il s'agit d'un *radd* contre Ibn Ḥazm (cf. n° 27).

TABLEAU II

	fiqh	uṣūl	ḥadīṯ	Cor.	arabe	adab	h	méd.	math	kalām	log.	p	ṣ	z
fiqh	xxxxxx xxxxxx xxxxxx	23	22	12	32	28	12	6	5	26	13	9	13	12
uṣūl	23 / 23/101	xxxxx xxxxx xxxxx xxxxx	3	3	8	6	1	3	3	17	9	5	6	2
ḥadīṯ	22 / 22/101	3 / 22/23	xxxxx xxxxx xxxxx xxxxx	6	8	8	8	0	0	1	0	0	0	3
Coran	12 / 12/101	3 / 12/23	6 / 12/22	xxxxx xxxxx xxxxx xxxxx	11	6	3	1	1	2	2	2	2	3
arabe	32 / 36/101	8 / 36/23		11 / 36/12	xxxxx xxxxx xxxxx xxxxx	13	9	4	1	10	8	3	5	4
adab	28 / 28/101				13 / 28/36	xxxxx xxxxx xxxxx xxxxx	5	3	3	4	4	3	4	2
histoire	12 / 12/101		8 / 12/22		9 / 12/36		xx xx xx xx	1	0	1	2	0	0	1

TABLEAU II *(suite)*

	fiqh	uṣūl	ḥadīṯ	Cor.	arabe	adab	h	méd.	math	kalām	log.	p	ṣ	z
médecine...	6 6/101	3 6/23			4 6/36	3 6/28		xxxx xxxx xxxx xxxx	1	5	3	2	1	1
math.....	5 5/101	3 5/23				3 5/28			xxxx xxxx xxxx xxxx	3	2	2	2	1
kalām.....	26 27/101	17 27/23			10 27/36			5 27/6	3 27/5	xxxxx xxxxx xxxxx xxxxx	9	4	10	4
logique.....	13 13/101	9 13/23			8 13/36					9 13/27	xxxx xxxx xxxx xxxx	6	5	1
philosophie.	9 9/101	5 9/23								4 9/27	6 9/13	x x x x	3	1
soufisme....	13 15/101	6 15/23								10 15/27	5 15/13		xx xx xx xx	4
zuhd.....	12 14/101													xx xx xx xx

religieuses, se trouvent avoir des rapports identiques avec les sciences, par exemple, qu'avec le *ḥadīṯ* ou le Coran. Elles s'appuient davantage sur deux disciplines assez indépendantes entre elles, la philosophie et le soufisme (surtout le *kalām*, pour ce dernier). La logique joue un rôle non négligeable ici. Les notations d'al-Ġubrīnī concordent sur ce point avec l'explication qu'en donnera plus tard Ibn Ḫaldūn : il s'agit du problème de la concurrence entre l'ancienne méthode de Ǧuwaynī et la nouvelle de Faḫr al-Dīn al-Rāzī (1). Ce point sera examiné plus en détail par la suite. Mais il convient de noter dès à présent que ce problème de la logique est lié dans une certaine mesure à une méditation sur la langue arabe (près des 2/3 des logiciens sont linguistes et près du 1/4 des linguistes sont logiciens) : on peut penser que nous retrouvons sur ce point un substitut du désintérêt pour le *ḥadīṯ* et le Coran. Un transfert méthodologique se serait opéré de la récitation et des méthodes canoniques de lecture à une analyse plus proprement linguistique des textes religieux.

Mais ces chiffres et ces proportions brutes sont insuffisantes. Il faut les pondérer en tenant compte de deux considérations. La première est que Bougie est un passage quasi-obligé entre l'Occident musulman et l'Ifrīqiya et l'Orient. Plusieurs sujets s'étant signalés dans une discipline peuvent y être passés très peu de temps, sans s'y être intéressés autrement que comme étape. On ne peut les mettre sur le même plan que ceux qui y ont œuvré longuement dans la même discipline qu'eux. Le problème ne se pose pas en Espagne, par exemple, où la structure géographique est telle qu'aucune ville n'apparaît comme un « passage obligé » et où, par suite, la présence de quelqu'un dans une ville est très probablement due à un trait spécifique de cette ville (nomination pour raison politique, recherche de tel maître...). Il faut donc dresser autant que possible le tableau des durées de séjour et surtout de leurs circonstances (tableau III).

Plus des 2/3 des sujets sont étrangers à la ville, mais parmi ceux-ci les quelque 2/5 viennent de la région du Maghreb central.

(1) Cf. R. Brunschvig : *La Berbérie Orientale sous les Ḥafṣides des origines à la fin du XV^e siècle* (Paris, 1947, t. II, p. 290).

TABLEAU III

A)

Bougie :	1) Nombre total de sujets	107 (1)
	2) Mentionnés sans précision	14
	3) Mentionnés comme nés à Bougie	8
	4) Mentionnés en poste à Bougie	14
	5) Mentionnés venus pour étude à Bougie	6
	6) Mentionnés de passage à Bougie	11
	7) Mentionnés venus pour résider et exercer à Bougie	44
	8) Mentionnés venus pour résider jusqu'à leur mort à Bougie	17

Maghreb central

Maghreb central en général (ou environs de Bougie sans précision	3
— Qala'a des Banū Ḥammād : nés à (—)	7
études à (—)	3
en poste à (—)	1
— Alger : nés à (—)	3
études à (—)	2
en poste à (—)	2
— Constantine : nés à (—)	1
en poste à (ou résident à) (—)	3
— (originaire de) : Sétif	1
Bône	1
Tadlas (près d'Alger)	1
Tribu des Banū Yattūrağ	1
Tribu des Banū 'Isā	1
une tribu des environs de Qala'a des Banū Ḥammād	1
— (en poste à) : Biskra	1

Bougie apparaît sur ce tableau sous un double aspect : — comme drainant toute la classe instruite de sa région ; — comme une étape capable de retenir ceux qui s'y arrêtent.

Pour le premier aspect, on peut remarquer que si Bougie est un centre, ce n'est pas un centre d'enseignement : elle ne distance

(1) Le n° 21 n'est jamais venu à Bougie mais est mentionnée pour l'influence qu'il y a exercée par ses nombreuses fetwas.

pas nettement sur ce point la Qala'a des Banū Ḥammād et Alger, compte tenu des rapports démographiques des environs immédiats respectifs de ces villes. Par contre, les sujets, une fois venus, ne repartent que difficilement pour la province. Ce n'est donc que dans une certaine mesure que l'on peut parler d'une organisation de celle-ci autour de sa capitale sur le plan intellectuel. S'il est possible à un enfant du fin fond de la campagne de trouver la filière pour aller à la ville, rien n'est fait pour que le groupe dans son ensemble bénéficie de la formation qu'il reçoit. Des relais existent sur la voie ascendante, mais sur elle seule. En comparaison, le Levant espagnol du XII^e siècle encadrait infiniment mieux les villages et les campagnes. On conçoit ainsi l'énorme marge de manœuvre laissée au maraboutisme : de fait le sort du jeune berbère est laissé entièrement au hasard. S'il n'est pas introduit dans une filière de formation intellectuelle, il se consacrera au *zuhd*, sans plus (n° 26) ; une bonne formation de base, même dans une petite ville, peut l'inciter à pousser plus loin et le conduira à un rang non négligeable (n° 27) ; mais il semble bien que le fait d'être dès la naissance dans un milieu urbain soit indispensable pour permettre de percer (n° 55).

Quant au rôle d'étape joué par Bougie, on voit que, même une fois déduit le nombre des provinciaux des items 5) à 8), la ville reste un lieu où l'on se fixe volontiers, au moins pour un certain temps. Par suite, si elle n'est pas un centre d'enseignement, elle n'en connaît pas moins une réelle vie intellectuelle dont il nous faut maintenant cerner la nature. L'hypothèse qui a commandé ce tableau doit être précisée : plus qu'un lieu de passage, Bougie apparaît comme un lieu de rencontre, aussi la signification des chiffres des tableaux I et II sera-t-elle donnée par le degré de consistance de ces rencontres. Celui-ci est représenté par les liens qui se forment ou du moins qui ont été assez notoires pour que la mémoire collective les mentionne. C'est la deuxième considération méthodologique qu'il convient de faire pour dépasser les chiffres bruts : l'imprécision du tableau III demande à être corrigée, dans la mesure du possible, par une représentation d'une autre nature ; la plus commode est une visualisation des diverses positions des sujets (figure 1, ci-après). Mais ces rencontres ne se font pas en circuit fermé et entraînent des rapports de commu-

nautés (andalous, maghrébins...) qu'il convient d'abord d'exposer (tableau III B) :

B)

Ifrīqiya :	né en (—), ou passé en (—) avant d'aller à Bougie	6
	venu de Bougie	20
	venu de Bougie un temps seulement	2
Maghreb :	né au (—), ou passé au (—) avant d'aller à Bougie	12
	venu de Bougie	9
	venu de Bougie un temps seulement	1
Espagne :	famille originaire d'(—)	1
	né en (—)	27
	allé en (—)	9
Sicile :	venu de (—)	1
	allé en (—)	1 (1)
Orient :	venu d'(—)	3
	allé en (—) un temps seulement	21
	allé en (—) définitivement	5

L'Ifrīqiya apparaît nettement comme le pôle d'attraction. Lorsque les déplacements ne durent qu'un temps, ils se font de préférence vers l'Orient, non seulement pour le pèlerinage, mais aussi pour études. Pour ce qui est des communautés étrangères, c'est essentiellement l'andalouse qui compte. Tout d'abord elle est la seule qui se pose comme telle, à la différence des Maghrébins. Elle a un chef (cf. n° 89, p. 287) et surtout on constate que les liens entre ses sujets sont forts, lors même que, dans la plupart des cas, ils viennent de régions différentes en Espagne. Al-Ġubrīnī ne signale que rarement les rapports autres que ceux d'enseignement ou de consultation entre ses compatriotes, mais le fait fréquemment entre les andalous. En outre, il lui paraît tout naturel qu'un maître espagnol à Bougie enseigne de préférence à des Espagnols (cf. n° 46).

(1) Nous n'avons pas à nous y arrêter ici, mais signalons le fait que des hommes de religion puissent aller délibérément en territoire conquis par des Chrétiens (Espagne, Sicile). C'est une pensée qui était presque totalement étrangère aux Andalous. La question des relations commerciales a certainement influé ici.

Cette présence de communautés est un phénomène qui n'existe pas en Andalus. Il convient de la faire ressortir sur le graphique de l'articulation des divers éléments entre eux (fig. I). S'y ajoutent

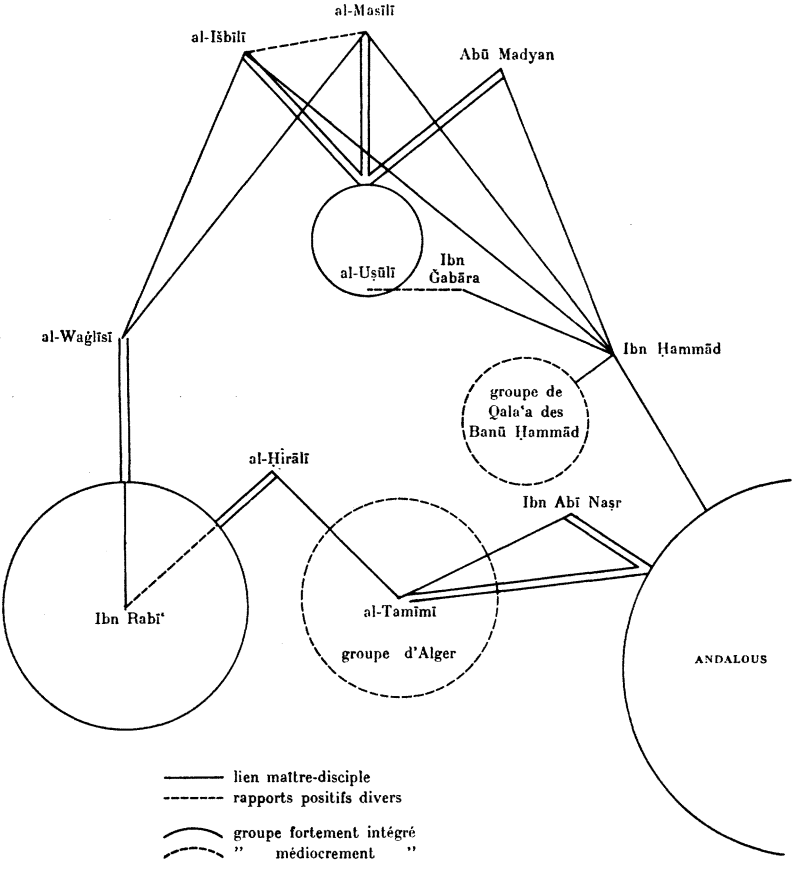

Figure I

des groupements réduits formés en relation avec d'autres villes (Qala'a des Banū Ḥammād, Alger) qui se rattachent plus ou moins directement au schéma d'ensemble. Enfin, les relations personnelles ou de consultation professionnelle jouent un rôle non négligeable. Pour ces diverses raisons, et pour rendre le graphique plus lisible, nous allons le simplifier en remplaçant le plus possible les relations individuelles par des ensembles.

Le premier point à noter est que plus d'un tiers des sujets ne peuvent être représentés sur ce tableau des relations. Ce chiffre est bien supérieur à celui des gens qui n'ont fait que passer par Bougie et signifie deux choses : pour certains, les relations qu'ils ont pu avoir n'ont été dues qu'au hasard, ou superficielles, et n'ont pas paru dignes d'être mentionnées aux contemporains ; pour d'autres, l'intégration a dû se faire à des milieux tout à fait marginaux. On en voit la conséquence dans le nombre de relations qu'al-Ġubrīnī mentionne mais qui sont sans intérêt pour nous parce qu'elles ne débouchent sur rien d'autre (plus d'une vingtaine). Cette dispersion n'a en fait rien d'étonnant. Même si les sujets s'arrêtent assez longtemps à Bougie, celle-ci reste un carrefour, ou une halte avant Tunis, et son intégration ne saurait être totale. Le problème sera donc celui de l'équilibre entre les diverses tendances particulières d'une part et de l'autre une sorte de résultante qui donnerait la physionomie propre de la ville, sans être pour autant acceptée par tous.

Sans être conscient de la structure sous-jacente à son recensement, al-Ġubrīnī en marque néanmoins clairement les limites. Si comme pour tous les biographes le *terminus ad quem* est l'auteur lui-même, représenté comme l'héritier plus ou moins direct de la majorité des personnages mentionnés, il se replace au sein d'une génération en soulignant quels sont ses compagnons. Par rapport aux auteurs andalous, la différence de ton est nette. Ceux-ci se présentent toujours comme arrivant après une période révolue, refermée sur elle-même, dont ils sembleraient seuls, à les croire, à assumer l'héritage. Le recensement d'Ibn Baškuwāl au milieu du XII^e^ siècle, par exemple, est beaucoup plus reserré que pour la période précédente ; ce n'est qu'avec les compléments apportés un siècle plus tard par Ibn al-Abbār que l'on peut constater une continuité là où le premier auteur marquait inconsciemment un arrêt. Al-Ġubrīnī au contraire s'applique à montrer que la relève est prête. Quant au *terminus a quo* il est marqué par les trois principales autorités, placées en tête du livre, bénéficiant d'une accumulation particulière de détails, mais sans presqu'aucune indication permettant de les situer. Leur présence constitue pour l'auteur un fait fondamental, sur lequel on bâtit, mais qu'il n'est pas besoin d'examiner.

Or Abū Madyan et Al-Išbīlī sont andalous d'origine, et ce dernier a quitté Bougie pour l'Ifrīqiya plus de trente ans avant sa mort. On comprend donc que malgré la solidité des relations marquées dans le haut de la figure I elles ne peuvent pas être très fécondes de par leur absence de bases. De fait, le groupe qui en bénéficie principalement se trouve sans postérité directe. Al-Uṣūlī, qui en est le centre (le groupe se compose des nos 52, 75 et 76), n'a qu'un disciple notoire (no 50), lui-même sans influence. Ce n'est que par son ami Ibn Ǧabāra que la tendance qu'il incarne et qui est nettement spéculative gardera une certaine audience.

En réalité, dès ce niveau, il y a un clivage. La figure montre que, sans qu'il y ait rupture, deux tendances se font jour. Celle figurant à droite du graphique peut être schématisée comme une attitude mitigée vis-à-vis de Ġazālī. Elle se rattache de deux façons très différentes à al-Masīlī, surnommé Abū Ḥāmid al-ṣaġīr, et auteur d'un livre très répandu inspiré de l'*Iḥyā'* (ce ne sont que les juristes consultés régulièrement par al-Uṣūlī qui ont été ses élèves). Al-Uṣūlī reste fidèle à Ġazālī comme juriste mais se désintéresse du *'ilm al-ẓāhir wa-l-bāṭin*, étant très proche pour sa part d'Averroès. Il est possible que ce soit cela précisément qui ait réduit son audience. Ibn Ǧabāra est moins éloigné de Ġazālī. Aussi son influence se conjugue-t-elle avec celle d'Abū Madyan, aussi bien que celle d'al-Masīlī. L'autre tendance prend ses distances, au contraire, envers Abū Madyan. Elle a aussi une vision moins spécialisée (intérêt pour l'ensemble de la *šarī'a*, et non plus seulement soit le soufisme, soit le *kalām*, soit les *uṣūl al-fiqh*...) et plus large (intérêt marqué pour l'*adab*).

Ce qui s'ébauche au niveau des deuxième et troisième générations va être confronté à de nouvelles influences représentées soit par des groupes soit par des individus. Ibn Ḥammād, lui-même formé initialement à Qala'a des Banū Ḥammād, voit la tendance qu'il incarne confrontée avec une tradition d'enseignement propre à cette ville (cf. nos 28, 27, 97 notamment) ; celle-ci n'est pas assez consistante pour que l'une ou l'autre en soit fécondée. Infiniment plus importante est la relation avec le groupe des Andalous, par l'intermédiaire d'Ibn Burṭulu (no 101) et d'Ibn Ṣāliḥ (no 14). Ce groupe contraste avec tous les autres

sujets par une structuration très forte (cf. nos 15, 24, 46, 89 à 93 et 95 notamment) sur seulement deux générations. Il se distingue aussi par son orientation puisque le *ḥadīṯ*, négligé par les autres, est ici la discipline prédominante, conformément à la tradition andalouse de privilégier les sciences traditionnelles. Ils forment l'essentiel de l'auditoire du traditionniste Ibn Abī Naṣr, lui-même formé en Espagne et en Orient. Il faut noter que c'est ce personnage qui a sauvé Ibn ʿArabī de la condamnation qui le menaçait en Égypte (cf. no 30).

De l'autre côté se constitue un groupe dont les membres, soit de façon personnelle, soit surtout sous l'influence d'al-Ḥirālī, s'intéressent simultanément aux sciences naturelles et mathématiques et aux diverses formes de spéculation : les deux *uṣūl*, la philosophie, la logique et le soufisme. Son principal représentant, Ibn Rabīʿ (no 7, les autres membres du groupe sont les nos 22, 58, 61 et 85 notamment), sera cité élogieusement par Ibn Sabʿīn, si facilement critique d'ordinaire.

Ibn ʿArabī d'une part, Ibn Sabʿīn et Šuštarī (nos 66 et 67) n'ont pas joué de rôle à Bougie, si ce n'est, pour le second, un enseignement dans les sciences traditionnelles donné avec succès. Pour le premier, le texte témoigne qu'il a eu divers contacts dans cette ville, mais le seul nom donné est celui d'Abū ʿAbd Allah al-ʿArabī que sa biographie (no 5) ne permet pas de rattacher à un ensemble. Il est seulement présenté comme un pur mystique, né à Bougie mais ayant vécu un temps à Damas.

Ces diverses indications sont bien réduites, mais nous nous proposons ici de donner un exemple de procédé de recherche et nous nous en tiendrons à elles, tout en sachant que d'autres références permettraient de combler bien des vides dans l'information ou de corriger des erreurs. Sur la seule base de ce que nous dit al-Ġubrīnī on peut présenter l'hypothèse suivante : une tendance ascétique dans laquelle la pratique des *uṣūl al-fiqh* est à l'honneur s'est mêlée à un mouvement plus traditionnel dans lequel les immigrés andalous jouent un rôle important. Ibn ʿArabī venu avant qu'elle ne se manifeste sous cette nouvelle forme, ne s'est évidemment pas rattaché à elle ; mais plus tard, tel de ses membres particulièrement important a pu reconnaître son aspiration profonde dans l'œuvre du soufi andalou. L'œuvre

de ce dernier en effet est avant tout une spéculation sur des *textes*. Mais il existe aussi une autre tendance. Celle-ci ne se manifeste d'abord que négativement en prenant ses distances vis-à-vis de la première dans la mesure où celle-ci subit l'influence d'Abū Madyan. Sans rompre avec elle, elle prend une autre allure en se laissant informer par des maîtres maghrébins qui pratiquent la spéculation sur les textes mais aussi sur les sciences. C'est à eux que va la faveur d'Ibn Sab'īn qui est à la fois mystique et héritier des exigences rationnelles almohades. Pour des raisons que nous ne pouvons pas cerner ici le pur rationalisme n'a pas d'audience. Tout en étant lié avec al-Uṣūlī, Ibn Ǧabāra rompt avec lui sur ce point. Aussi, paradoxalement, c'est l'autre tendance qui va obtenir l'audience qu'al-Uṣūlī n'a pu avoir en intégrant sa perspective dans un univers mystique (1).

Mais ce sont là les deux extrêmes. Entre les deux se situent la plupart des sujets qui ont dépassé la simple récitation. Recevant l'enseignement d'al-Ḥirālī, mais plus proche des andalous qui sont aussi ses maîtres par son orientation, al-Tamīmī permet de rattacher à ceux-ci un groupe moyennement structuré situé à cheval sur Bougie et sur Alger (cf. nos 10, 70, 72, 73, 102 et 104). Mais plus que ces simples juristes-lettrés qui se rattachent à la tradition ancienne d'Abū Bakr Ibn al-'Arabī, ce qu'il faut relever c'est la lutte d'influence que se livrent des individus presque toujours isolés et situés entre les deux tendances que nous avons distinguées, l'une plus traditionnelle, l'autre plus philosophique. Puisque la plupart désormais admettent la légitimité d'une réflexion sur la Révélation, la question est celle du choix entre la méthode des anciens et celle des modernes, influencée par la philosophie. La tendance traditionnelle n'ignore pas la logique mais semble la concevoir, comme dans l'Espagne du XIe siècle, comme liée à l'étude de la langue arabe (no 41). Aussi pratique-t-elle les *uṣūl* « d'après les anciens » (no 79). Bougie subit d'ailleurs

(1) Sans déborder notre sujet, rappelons que cette intégration de la philosophie à la mystique modifie la première. C'est une rupture avec Averroès et un retour à Avicenne : al-Ḥirālī enseignait ses *Naǧāt*, et son disciple al-Milyânī (no 61) ses *Išārāt* ; al-Uṣūlī lui-même a écrit un traité de musique d'après Avicenne, et si cette discipline est essentiellement mathématique, elle ne se sépare pas totalement de la philosophie.

l'influence d'un mufti d'Ifrīqiya qui n'est pas seulement hostile aux modernes, mais aussi à la logique en elle-même (n° 21). La voie des anciens est la plus suivie par les ulémas qu'il est impossible de représenter sur le graphique d'ensemble (nos 42, 53, 56, 60, 81). Mais il y a aussi des attitudes éclectiques : un andalou formé au Maghreb enseigne Ǧuwaynī, Ġazālī *(Mustaṣfā* et *Miʿyār)*, mais aussi Ibn Sīnā et F. D. Rāzī du point de vue de la logique (n° 11) ; cette tendance se retrouve chez plusieurs compagnons d'al-Ġubrīnī, se référant aux deux voies simultanément (n° 62), ou pratiquant la logique d'après F. D. Rāzī (n° 64), ou enfin étudiant la *ḥikma*, terme lié chez notre auteur à la tendance philosophique (nos 63 et 64 ; cf. nos 61, 66, 67, et aussi 54, sujet mal défini, que ce terme pourrait permettre de classer). On voit même un élève des andalous gagné par cette façon de voir (n° 65).

Si l'on peut parler d'une résultante de ces diverses orientations, ce n'est pas au sens d'un moyen terme, mais plutôt d'un équilibre. La tendance philosophique est fortement cohérente, mais ses membres sont peu nombreux. A l'autre extrémité, les andalous font bloc, mais plus par des relations personnelles que par une élaboration doctrinale commune. D'où ce « marais » des *uṣūliyūn*, plus proches pour la plupart des premiers que des seconds, et condamnés par suite à la même inertie. On a beaucoup reproché au voyageur Muḥammad al-ʿAbdarī ses jugements sommaires. Mais il faut reconnaître que lorsqu'il condamne de façon générale et catégorique la décadence intellectuelle de Bougie, n'en exceptant que quelques lettrés, son impression peut se comprendre (1). En 688/1289, les membres de la tendance la plus féconde sont tous partis ou décédés. Si quelques membres de la génération d'al-Ġubrīnī ont été tentés de les imiter, cela semble avoir été bien timide.

Telle est l'information que l'on peut retirer d'une analyse méthodique, alors même que l'on dispose d'un minimum de renseignements. Nous n'ignorons pas qu'elle n'a rien de spectaculaire et qu'elle fournit plus d'hypothèses que de certitudes. Pour ce dernier point, cela serait plutôt un avantage, à notre sens. Les

(1) Al-ʿAbdarī : *Al-Riḥla al-Maġribīya* (éd. par M. al-Fāsī, 1968).

arabisants se sentent trop liés par les jugements des auteurs anciens. Ils dépendent entièrement de l'ordre chronologique de découverte de ces jugements, et une mise à distance est utile. Quant à l'ampleur des résultats, la multiplication et la confrontation d'enquêtes, dont chacune donnerait au minimum ce que nous avons vu, devraient permettre d'en obtenir de beaucoup plus remarquables. La seule condition est de ne pas abandonner la critique des textes mais de combiner les divers procédés et surtout d'agir avec souplesse, en adaptant la méthode à la source d'information et à son objet.

Dominique URVOY
(Toulouse)

LES PREMIERS MÉRINIDES ET LE MILIEU RELIGIEUX DE FÈS : L'INTRODUCTION DES MÉDERSAS

Grâce aux monuments de caractère religieux qu'ils ont laissés et aux louanges de leurs chroniqueurs de cour, les Mérinides font figure de militants pour la foi musulmane et de ses serviteurs.

Il semble pourtant que cette image ne soit pas toujours justifiée et que la politique religieuse mérinide offre à l'observateur des aspects multiples, notamment pour ce qui touche aux rapports avec les serviteurs de la foi, plus précisément le milieu religieux de la ville de Fès et les habitants de cette dernière en général. Les témoignages transmis par l'ensemble des chroniqueurs contemporains suggèrent que ces éléments furent dès le début hostiles aux Mérinides, et que ceux-ci durent compter avec cette opposition, lors de l'élaboration de leur politique religieuse.

On peut, par exemple, se poser les questions suivantes : les deux événements essentiels qui inaugurent et concluent le règne des Mérinides à Fès — la révolte de la ville en 1250 (1), et l'assas-

(1) *Al-Dhakhirah al-Sanniyyah*, texte arabe publié par Mohammed ben cheneb (Alger, 1921), pp. 81-84 ; Ibn Abi Zer' : *Rawd al Kirtàs*, éd. C. J. Tornberg (Upsala, 1843), pp. 196-197 ; Ibn 'Idhàri : *al-Bayàn al-Mughrib*, III part, éd. A. H. Miranda (Tetuan, 1963), p. 399 ; Ibn Khaldùn : *Histoire des Berbères*, traduit de l'Arabe par W. M. Baron de Slane (Alger, 1852-1856). Nouvelle édition publiée sous la direction de Paul Casanova (Paris, 1925-1956), tome IV, pp. 39-41.

sinat du dernier mérinide remplacé par un shérif en 1465 (1) — constituent-ils des cas isolés ? des sortes d'accidents historiques ? Ne devraient-ils pas plutôt être considérés comme deux apogées d'un sentiment anti-mérinide permanent ? Sur l'existence de ce sentiment, nous possédons une série d'indications.

L'initiative d'Abù Yùsuf en 1276, consistant à bâtir une nouvelle ville, Fès Jdid, aux côtés de l'ancienne, dénote la méfiance qu'il nourrit vis-à-vis de Fasis, et sa volonté très nette de s'entourer de ses propres hommes (2).

Quant en 1318, à l'occasion de la découverte du corps d'Idris à Fès, la foule excitée menaça de se révolter ouvertement contre les Mérinides, le sultan Abù Said est obligé de faire appel à ses soldats pour la disperser (3). En 1335, le sultan Abù al-Hasan avait contraint les savants et les fukahà de Fès, puis de Tlemcen, à se déplacer avec lui et à le suivre pendant des années en sillonnant le Maghreb. Rendons-nous compte qu'il les avait arrachés à leurs familles, à leurs élèves, à leurs bibliothèques et à leurs recherches pour les mener finalement à une mort tragique et prématurée soit par la peste soit par naufrage (4). Comment expliquer une telle conduite sinon par le désir de contrôler leur influence et leur activité ?

Les sentiments anti-mérinides concordent avec un autre phénomène de l'époque : la renaissance du culte d'Idris à Fès. Assez répandu, semble-t-il, sous les Almoravides et les Almohades, mais sous des formes inoffensives, ce culte revêt sous les Mérinides une envergure politique d'allure menaçante pour le régime, en exprimant à son égard les sentiments de mépris et de refus que lui portent les habitants de Fès.

(1) Voir une description détaillée dans Auguste Cour : *La dynastie marocaine des Beni-Wattas, 1420-1554* (Constantine, 1920) ainsi que Henri Terrasse, *Histoire du Maroc* (Casablanca, 1949), pp. 109-110.

(2) *Dhakhirah*, pp. 186-188, Kirtàs, p. 216. Comparer aussi la phrase d'Ibn Marzùk, dans son *Musnad*, Ms arabe de l'Escorial n° 1666, f° 7v° : واتخذها مسكنه ومسكن جيشه لميزها بينهم وبين الحضر من أهل مدينه فاس

R. L. Tourneau : *Fès avant le protectorat* (Casablanca, 1949) pp. 61-63.

(3) Al-Djaznà'i : *Zahrat al-As*, texte arabe et traduction annotée par Alfred Bel (Alger, 1923) p. 11, tr. pp. 34-35.

(4) *Ibn Khaldùn : al-Ta'rif bi-Ibn Khaldùn wa-rihlatuhu gharban wa-sharkan.* éd. M. ben Tawit al-Tandji (Caire, 1951), pp. 15-55 ; Le « *Musnad* », fol. s. 43v°-46r.

Pourquoi cette désapprobation envers les Mérinides ? On peut deviner que les Fasis de leur côté étaient des citadins cultivés et raffinés qui méprisaient les nomades simples et ignorants qu'étaient les Mérinides. Ils sentaient que l'ancienneté de Fès, la noble origine de son fondateur, le caractère sacré de sa fondation et de ses institutions, ainsi que sa renommée de capitale intellectuelle, leur conféraient une certaine supériorité (1).

Les Mérinides devaient ménager à Fès un milieu religieux bien plus important que dans les autres villes. Ce milieu était composé des fonctionnaires des nombreuses mosquées et des institutions qui leur étaient rattachées, des fonctionnaires du système judiciaire de la capitale et de la cour, des savants professeurs et de leurs élèves, ainsi que des descendants de très nombreuses familles chérifiennes.

Peut-on débrouiller les rapports qui s'instaurèrent entre ce milieu et les trois premiers souverains mérinides de Fès, Abù Yahya, Abù Yùsuf et Abu Ya'kùb ? Il nous semble que cette première période fut déterminante et marqua définitivement le type des rapports entre la dynastie et le milieu religieux.

Nous avons déjà signalé que les relations entre les Fasis et leurs nouveaux maîtres furent mauvaises dès le début. La révolte de la ville contre Abù Yahya en 1250 fut noyée dans le sang : six dignitaires de Fès, dont le cadi Al-Maghili et son fils, furent mis à mort. Cette exécution eut-elle vraiment la valeur d'un exemple, dont les effets se firent sentir, comme le prétendent les chroniqueurs (2) ?

En tous les cas, l'émir Abù Yahya dut continuer à prendre des précautions. L'auteur de la *Zahrah* relate qu'au début du gouvernement mérinide, des imams et des professeurs avaient l'habitude

(1) Ainsi décrit les gens de Fès, le géographe Abu Saïd al-Gharnàti du début de l'époque mérinide :

> « Les habitants sont des gens lettrés, studieux, et intelligents ; c'est un vrai arsenal où l'on trouve plus de docteurs, de lettrés, de gens instruits, de chérifs que dans nulle autre ville. »

dans : *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, tr. E. Fagnan (Alger, 1924), p. 13

(2) *Dhakhirah*, p. 84, *Histoire des Berbères*, t. IV, p. 41.

d'enseigner à la mosquée, et que ces séances attiraient des foules qui comptaient souvent un millier de personnes. En 1253-54 (651) il y avait un lecteur qui était fort populaire à la mosquée al-Karawiyin. L'imam en avisa le calife qui fit allouer à ce lecteur un salaire (1).

Il semble, d'après cette anecdote, que l'imam avait l'ordre d'aviser les autorités des réunions qui se tenaient à la mosquée et surtout de celles qui comptaient de nombreux auditeurs. L'émir Abù Yahya voulait attacher le lecteur en question à son service, par le versement d'un salaire le transformant en fonctionnaire du gouvernement.

Cette politique se poursuivit sous les autres Mérinides. En 1348, rapporte l'auteur de la *Zahrah*, un lecteur du Coran groupait autour de lui des enfants auxquels un groupe de gens se joignit, d'où il s'ensuivit du désordre. L'affaire fut soumise au Cheikh qui en référa à l'autorité administrative. Ces réunions furent interdites et les gens se dispersèrent ; mais d'autre part, les autorités ordonnèrent le maintien à son poste de ce lecteur et décidèrent de lui verser un salaire et de le faire bénéficier de divers avantages propres à sa catégorie (2). On voit que les autorités mérinides observaient la même tactique : d'un côté surveillance des mosquées, de l'autre attachement du personnel par le paiement d'émoluments et par d'autres avantages matériels.

On constate qu'à l'époque des règnes d'Abù Yùsuf et d'Abù Ya'kùb, ces souverains remettaient en question la liberté d'action du milieu religieux de Fès, d'où un conflit dont la nomination des fonctionnaires à la mosquée et leur indépendance dans la direction des affaires de cette institution constituaient l'enjeu.

Nous ignorons de façon générale le mécanisme de la nomination à leur chaire des imams et des khatibs à Fès. Il est évident que les Mérinides ne tardèrent pas à s'apercevoir de l'influence exercée par ces fonctionnaires, notamment le khatib, sur l'opinion publique et voulurent y placer des hommes disposant de leur confiance.

(1) *Zahrah*, p. 74, tr. pp. 159-160.
(2) *Ibid.*, p. 76 ; tr. pp. 162-163.

On peut induire des listes de fonctionnaires à la mosquée de Karawiyin reproduite dans la *Zahrah* et le *Kirtàs* que la procédure de nomination avait souvent varié (1). Les califes pouvaient intervenir, et ne s'en abstenaient pas, lorsque cela leur paraissait nécessaire. Les Almohades, par exemple, avaient à leur entrée à Fès remplacé le khatib par un autre qui pouvait professer en langue berbère (al-lisàn al-barbari) (2). Mais cet épisode était unique et la cour almohade résidant à Marrakech, les Fasis restaient tout à fait libres en ce qui concerne les nominations. Petit à petit il se formait un corps de gens que l'auteur du *Kirtàs* nomme les « Fukahà et les Ashyàkh » (3), qui décidait de la personne qui allait occuper la chaire de l'imam, ainsi que de celle du khatib. D'après la *Zahrah*, le cadi et ce qu'il appelle les notables de la ville (Wudjuh al-madinah) nommaient les cadidats (4).

Ainsi les choses se passèrent-elles au long du XIII^e siècle, jusqu'à l'événement dont les circonstances donnent à penser que cette liberté prise par les dignitaires religieux déplaisait aux autorités mérinides.

A la suite d'une vacance simultanée de deux chaires, celle de l'imam et celle du khatib, les « Fukahà et les Ashyakh » nommèrent les deux fukahà : Abù al-Kàsim b. Mashùnah khatib et Abù al-Abbās b. Abi Zar' imam, qui n'exercèrent leurs fonctions que soixante-dix jours durant. C'est qu'un ordre (Zahir) émanant du sultan Abû Yùsuf d'après le *Kirtàs* (5), ou d'Abù Ya'kùb d'après la *Zahrah* (6), réunissait les deux chaires et attribuait le poste à Abù Abdallah b. Abi al-Sabr. L'auteur de la *Zahrah* précise que cette nomination eut lieu en 1290, et que le fonctionnaire nommé par les Mérinides appartenait à la tribu zanatienne Nafsadjah (7). Il est clair que le droit de nomination fut à l'époque disputé entre sultans et dignitaires religieux à Fès.

(1) *Kirtàs*, pp. 42-47 ; *Zahrah*, pp. 42-49, tr. pp. 99-109.
(2) *Kirtàs*, p. 42.
(3) *Ibid.*, p. 44.
(4) *Zahrah*, p. 45, tr. pp. 107 et p. 47, tr. p. 109.
(5) *Kirtàs*, p. 45.
(6) *Zahrah*, pp. 48-49, tr. pp. 111-112.
(7) *Ibid.*

Les sultans durent en fin de compte recourir à la force pour imposer leurs candidats. Signalons d'ailleurs que les deux personnages renvoyés par les Mérinides appartenaient à des familles dont d'autres membres continuèrent à servir dans ces institutions (1). Mais dès lors, la nomination des imams et khatibs devenait la prérogative des sultans, comme les chroniqueurs le soulignent à plusieurs reprises (2).

D'autres mesures ayant pour objet de réduire la liberté d'action des fonctionnaires religieux accompagnèrent cette mise au pas. Ainsi le *Kirtàs* et la *Zahrah* nous transmettent qu'au cours des années 1283-1300, l'agrément du souverain Abù Ya'kùb fut sollicité au moins sept fois pour des aménagements de la mosquée al-Karawiyin (3). Le Mérinide interdisait même l'utilisation d'une nouvelle porte de la mosquée sur la construction de laquelle on ne l'avait pas consulté (4) ; comme dans le cas des nominations, les souverains pouvaient intervenir, mais à l'époque almohade cette intervention était réduite au minimum. La décision, quant aux aménagements, était référée, au dire des chroniqueurs, au cadi de la ville, qui consultait de son côté le wali. L'intervention du souverain dans les affaires de restauration des mosquées, n'était demandée que lorsque les fonds accumulés aux habous ne suffisaient pas à couvrir les dépenses. Il semble bien qu'il n'en fut plus ainsi à partir de l'époque d'Abù Ya'kùb. Les divers cas mentionnés par les chroniqueurs ne devaient pas être isolés, et paraissaient témoi-

(1) C'est ainsi que le sultan Abù Yùsuf nomme en 1280 comme khatib à la mosquée de Fès Jdid le fakih Abù Abdallah Muhammad b. Abi Zar' (*Dhakhirah*, p. 188). L'auteur du *Kirtàs* raconte que l'imam et le khatib à la mosquée des Andalous à Fès était Abù Abdallah b. Mashùnah, et ceci en 1295-1296. On note ici un effort particulier de la part des sultans de ne pas s'aliéner complètement ces familles fort respectées à Fès. Ceci explique aussi le fait qu'en 1296-1297 (696), le qadi du sultan Abù Ya'kùb dans la vieille ville est Abù Ghàlib, le fils du cadi Abù Abd al-Rahman al-Maghili, qui fut exécuté en 1250 par l'émir Abù Yahya (*Zahrah*, 66, tr. p. 143). Voir aussi la liste de cadis des sultans Abù Yùsuf et Abù Ya'kùb dans : Ibn al-Ahmar : *Rawḍat en-Nisrìn*, édition et traduction annotée par G. Bouali et G. Marçais (Paris 1917' pp. 14, 17 ; tr. pp. 62, 68.

(2) *Kirtàs*, p. 45. *Zahrah*, pp. 49-54, tr. pp. 112-120.

(3) *Kirtàs*, pp. 32, 38, 39, 40, 46 ; *Zahrah*, pp. 59, 65, 66, 73, tr. pp. 131-132, 142-144, 157.

(4) *Kirtàs*, p. 38, *Zahrah*, p. 66, tr. p. 144.

gner de limitations plus larges imposées aux fonctionnaires religieux.

C'est en ayant présente à l'esprit cette toile de fond qu'il faut comprendre l'établissement de la première médersa mérinide à Fès.

Faisant son apparition pour la première fois en terre africaine à Tunis en 1249 (1), cette institution devint, par la suite, plus que toute autre, le symbole du régime mérinide (2). C'est sous le règne des Mérinides que furent fondées les plus belles médersas, celles d'Abù al-Hasan et d'Abù Inàn (3). Les sources divergent sur la date de l'érection de la première médersas, al-Ya'kùbiya : 1271/72 d'après la *Zahrah*, 1280/81, d'après la Dhakhirah (4). Quoi qu'il en soit, il faut s'interroger sur le motif qui poussa le sultan Abù Yùsuf à établir une médersa.

Lui-même, comme le reste de sa tribu, était islamisé depuis bien peu de temps (5) ; la montée au pouvoir était tout à fait dépourvue d'aspects religieux ; sachant à peine l'arabe (6), ignorant très probablement toute notion de *fiqh*, et en mauvais termes avec le milieu religieux, il apparaît étranger à cette figure de « champion de la restauration malékite » que veulent lui conférer les chercheurs (7).

Au contraire, l'établissement de la médersa constituait pour lui, un moyen de neutraliser l'influence qu'exerçaient ses adver-

(1) Robert Brunschvig : *Quelques remarques historiques sur les médersas* de Tunisie, dans : *Revue Tunisienne* (1931), pp. 261-285.

(2) Voir : A Péretié : Les Medersas de Fès, dans : *Archives Marocaines* (1912), vol. XVIII, pp. 257-372 ; A. Bel : Inscriptions arabes de Fès dans *J.A.* (1917-1919), Ch. Terrasse : *Médersas du Maroc* (Paris, 1927).

(3) Ch. Terrasse, *op. cit.*

(4) *Zahrah* p. 75, tr. p. 160 ; *Dhakhirah*, p. 188 R. Brunschvig, *op. cit.*, p. 269.

(5) A. Bel : Les premiers émirs mérinides et l'islam, dans : *Mélanges de géographie et d'orientalisme offerts à E. F. Gautier* (Tours, 1937), pp. 34-44.

(6) Ibn al-Khatib indique dans une note biographique dédiée à al-Malzùzi, le poète d'Abù Yùsuf, qu'il mélangeait l'arabe avec le jargon zanatien (al-lisàn al-zanati) lorsqu'il parlait aux sultans. E. Lévi-Provençal : Un historiographe et poète de cour mérinide : Abù Fàris al-Malzùzi, dans : *A.I.E.O.*, I (1934-35), pp. 189-192. Abdallah Gannùn : *Dhikrayàt mashàhir ridjàl al Maghrib* (Tetuan, 1948), n° 9, pp. 1-2.

(7) A. Bel : *La religion musulmane en Berbérie* (Paris, 1938), pp. 295-296. R. Brunschvig, *op. cit.*, p. 277 ; H. Terrasse, *op. cit.*, pp. 79-84 ; R. Le Tourneau, *op. cit.*, p. 68, ch. A. Julien : *Histoire de l'afrique du Nord* (Paris, 1952), p. 188.

saires religieux. L'introduction d'une école religieuse soumise au gouvernement devait lui permettre de créer de nouveaux cadres, à lui dévoués, capables de remplir les fonctions religieuses dans la ville.

La logique qui préside à son initiative nous paraît d'autant plus évidente que l'établissement de la médersa concorde avec l'apparition de fukahà Zanàtah à la cour mérinide et leur installation aux postes clefs. On se souvient que l'homme qui remplaça Ibn Abi Zarʿ et Ibn Mashùnah était un zanatien (1). Une autre personnalité, alors fort importante à la cour, le poète al-Malzùzi, était zanatien lui aussi, et il reçut le droit de prononcer des fatwas (2). Le récit même de l'érection de la médersa par la *Zahrah* témoigne de cette politique (3). Lorsque l'émir des musulmans Abù Yùsuf ordonna de construire la médersa Yaʿkùbiya qui se trouve au sud de la mosquée d'al-Karawiyin en l'an 670/1271-1272, voici ce qui se passa : celui qui fut chargé seul de fixer la Kibla fut le *muʿaddil* Abù Abdallah Muhmmad ben al-Habbak, et nul ne lui fut adjoint parmi les personnes versées dans la science astronomique ; or il apparut que l'orientation de la Kibla dans cette médersa différait de celle de la mosquée d'al-Karawiyin. L'affaire parvint aux oreilles de notre maître l'Émir des Musulmans Abù Yùsuf. D'autre part, en présence du roi, une personne de ces gens dont l'opinion n'est pas à prendre en considération en pareille matière, déclara que dans certaines mosquées de Fès l'orientation de la Kibla n'était pas la même que dans d'autres oratoires. Le souverain eut l'idée de réunir les docteurs réputés de la nation zanatienne (4) pour examiner la question ». Les fukahà zanatiens comme le souverain avaient réagi avec fermeté ; la Kibla de la médersa venait d'être fixée d'après celle de la Karawiyin, et comme celle-ci avait été déterminée par Idris, condamner la Kibla de la médersa équiva-

(1) *Zahrah*, p. 48. tr. p. 112.

(2) *M. Benchakroune : La vie intellectuelle au Maroc au XVI^e siècle et jusqu'au XVI^e siècle* (Thèse, Aix-en-Provence, 1974), p. 133 et sqq.

(3) *Zahrah*, p. 75, tr. pp. 160-161.

(4) Mr. Bel avait traduit la phrase arabe « al-fukahà al-madhkurin fi ahl Zanàta » (*Zahra*, p. 75), ainsi : « Les docteurs réputés de l'époque » (tr. p. 161). Or, il nous semble que cette traduction déforme la vérité historique.

lait à stigmatiser la sainte Kibla (1). Par ce jugement, les fukahà zanatiens voulaient marquer que le sultan était décidé à bâtir la médersa et ne reculait pas.

Nous savons que les esprits se calmèrent à la suite de cette vive réaction, et la médersa fut effectivement bâtie, sans qu'elle jouît pourtant ni de beaucoup de popularité ni d'une longue influence dans la vie religieuse de Fès. La renaissance des médersas mérinides date de l'époque d'Abù al-Hasan et d'Abù Inàn (2).

Ce récit nous semble dégager une vérité historique : le souverain Abù Yùsuf n'a pas joui de la confiance du milieu religieux de Fès, lequel n'était pas représenté à la cour et n'avait pas participé à l'érection de la médersa. Pour forcer la décision, le sultan dut recourir à l'appui des fukahà Zanàtah. La meilleure preuve en était que, pour diriger la nouvelle médersa, le sultan faisait appel à un étranger : le cadi al-Dila'i, originaire d'Almeria et non pas à un savant de la ville (3).

L'initiative de condamner la Kibla de la nouvelle médersa indique que le milieu religieux de la ville n'accueillait pas la décision du souverain avec des sentiments unanimes. Bien au contraire, ils sentaient qu'elle avait pour but la création par les Mérinides d'une nouvelle couche de fonctionnaires religieux superposée au milieu déjà existant. Cet objectif fut partiellement atteint par le recours aux fukahà Zanata, qui menaça le privilège du milieu religieux de Fès, comme seul responsable des questions religieuses.

Dans l'ensemble, l'établissement de la médersa n'était qu'un autre élément de la politique adoptée par les premiers Mérinides vis-à-vis de leurs sujets, qui consistait, d'une part, à imprimer à

(1) Il est fort probable que la renommée actuelle de cette médersa de posséder le mihrab ayant la direction la plus exacte remonte à cette anecdote. A. Péretié, *op. cit.*, p. 265.

(2) La phrase d'Ibn Marzuk indiquant que la construction des médersas était chose inconnue du Maghrib jusqu'au temps d'Abù-al-Hasan décrit un phénomène qui était l'évidence même pour les contemporains. E. Lévi-Provençal : *Un nouveau texte d'histoire mérinide, le Musnad d'Ibn Marzuk*, dans : *Hespéris* (1925), p. 34, tr. p. 68.

(3) *Dhakhirah*, p. 188.

la dynastie ce caractère religieux qui lui manquait, et, de l'autre, à contrôler autant que possible la vie religieuse du pays. Pour ne pas revenir sur ce qui a été déjà si bien dit par Terrasse, nous complétons seulement son récit (1).

Pour le succès du premier but de leur politique, les Mérinides firent diffuser des informations, données pour authentiques, sur la piété et le zèle de leurs ancêtres, encouragèrent une historiographie de cour qui couchait par écrit ces informations dont ils rejetaient des fois, eux-mêmes, les détails, lors de la réunion des notables de la ville qu'ils convoquaient (2). Ils traduisirent la seconde face de leur jeu en se réservant le droit de nommer imams, khatibs et cadis dans la ville, sur l'activité desquels ils tenaient à être tenus au courant.

C'est en suivant le même raisonnement que les Mérinides choyèrent les Médersas. Elles leur permirent de superviser toute la catégorie qu'ils redoutaient et de réduire effectivement le nombre des auditoires dans les mosquées, sur lesquels leur surveillance n'avait pu s'exercer. Mais elles étaient surtout destinées à la formation de fonctionnaires dévoués à la dynastie comme c'était le cas ailleurs, et par exemple dans le Tunis des Hafsides (3).

Le refus d'al-Abili, quelques dizaines d'années plus tard d'enseigner dans ces institutions, et sa critique qui dénonce l'ingérence des autorités témoigne que la médersa mérinide n'avait point changé de caractère (4).

Maya SHATZMILLER
(Toronto, Canada)

(1) H. Terrasse, *op. cit.*, p. 79 et sqq.

(2) Sur les différents aspects de l'historiographie mérinide, voir notre thèse : *Les Historiographes mérinides du XIV^e siècle et Ibn Khaldûn* (Aix-en-Provence, 1974).

(3) R. Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Hafsides* (Paris 1940-47), II, pp. 359-360 et l'article *op. cit.*

(4) Cité dans : Bel, *la religion musulmane...*, pp. 325-326.

THE MUSLIM REVIVAL IN 19th CENTURY CHINA

« A culture which, for any reason, induces its members to work for its survival, is more likely to survive... A culture needs the support of its members and it must provide for the pursuit and achievement of happiness if it is to prevent disaffections and defections. »

B. F. Skinner (1).

For the Muslims in China, communal survival in a Chinese environment had been of paramount importance throughout their history. Up to the advent of the Ch'ing Dynasty (1644-1911), Chinese Muslims had attempted to abide by a low-profile image, they avoided friction with the Chinese, and they refrained from any overt missionary work which would have exposed and indicted them as heterodox. (2) Their existence in China was not easy but it was not untenable. As long as they could live as Muslims, in their communities, they were prepared to incur inconveniences, smooth over difficulties, and conform, at least outwardly, to the requirements of the Chinese host culture.

(1) B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, Bantam, N.Y. 1972.

(2) IN traditional China no religious group was recognized, which was not part of the three accepted institutional religions : Confucianism, Buddhism and Taoism. Manifestations of religious activity such as secret societies (The Triads) or sectarian movements (White Lotus), were considered undermining to the Chinese system and persecuted accordingly.

Two conditions were necessary for the Muslims to rise with arms in hand, to forget the niceties of neighborliness with the Chinese and assert their own identity bluntly, in no uncertain terms.

First, when the degree of pressure from the host culture became so intense and threatening to the essence of their culture that it was counteracted by a parallel intensification of inner pressure for self-identity, the process leading to a head-on collision with the Chinese. Second, when the Government machinery broke down and local groups strove for their own survival, the Muslims seized upon the occasion not only to express their bitterness, but also to safeguard their portion of the fragmented authority and, like others, to create alternative ways of self-defence.

When these two conditions existed, as seems to have been the case during the late Ch'ing, the opportunity arose to realize the dormant aspirations of Islamic fulfilment which included, *inter alia*, secession from the dominant culture. In some areas, such as the Northwest and the Southwest, the Muslims declared independence. Independence naturally flowed from rebellion, when it became politically feasible to rebel and when an adequate leader was present to prove the feasibility of such an enterprise and lead his coreligionaries towards it. The task of such a leader was facilitated when a revivalist movement could provide the positive ideological framework to arouse the Muslim public. For, as C. K. Yang has pointed out:

> "One of the reasons why religion could serve so well as an integrating factor, was its ability to furnish a spiritual orientation as a symbol of a social or political cause, thereby lifting the attention of the group above the conflict of varying utilitarian interests, and focusing their views on a higher plane" (1)

From the Muslim viewpoint, the downhill decay of government which followed the High Ch'ing period was pregnant with fears and uncertainties. As a rule, any minority would have a stake in political and social stability because minorities would be the

(1) C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, Univ. of Calif. Press. Berkeley and Los Angeles, 1967, p. 242.

first to lose in time of trouble. Chinese Muslims, then, had every interest in the maintenance of peace, because only under peaceful conditions could they fit into the Chinese pattern without raising too much undesired attention. When protection was afforded them and they could practice their religion without much hindrance, they could also stretch the meaning of Dar-al-Islam to apply to them, thus justifying their passive attitude toward the heathen rule of the Chinese Emperor. (1) But when the declining dynasty was unable, or sometimes unwilling, to protect them, the Muslims were left at the mercy of local bureaucrats. These officials were themselves under the sway of popular anti-Muslim sentiment.

Under these circumstances what were the Muslims to do? They looked around them for answers, and what did they see? They saw a growing population, immersed in rampant misery. They saw an increasing competition for dwindling resources. They saw an ever-expanding underground anti-state, under the aegis of secret societies, shaping up as an alternative to shrinking central authority. They saw a vacuum being filled by local elites. And, finally, they saw local militia taking over the business of law and order as the Imperial troops, paralyzed by incompetence, dissolved into insignificance.

So the Muslims, even though they remained decentralized on the national level, like Chinese secret societies, they began to take ideological and organizational measures designed to further their interests on the local and regional levels. Organizationally, they formed local militia which, although designed to resist the Taiping Rebellion, which was in full swing in China,

(1) The Hanafi *madhhab* (school), which prevailed in China, laid down three conditions under which a Muslim territory reverts to Dar-al-Harb : first, if the law of the unbelievers is enforced ; second, if it becomes separated from Dar-al-Islam by non-Muslim territory; third, if no believer or *dhimmi* could safely reside in the territory. Consequently, if Muslims found that they could safely reside and hold their prayers, although the law of the unbelievers was enforced, the territory might still be regarded, at least in theory, as a Muslim territory. The assumption is that the Muslims might conquer this territory, or that those who stayed in it might have the opportunity of persuading the unbelievers to join Islam. (See Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Johns Hopkins Press, Baltimore, 1969, pp. 155-7; 170-3.

became the tool of local Muslim policy and, instead of fighting the rebels, Muslims became rebels themselves (1).

While the Chinese naturally rallied to local gentry to lead the militia, the Muslims, also quite naturally, flocked behind their religious leaders. (2) Objectively speaking, this sort of organization, standing outside the established system which was headed by the Chinese gentry, was a heterodox one. From the Muslim standpoint, however, the religious leader not only played the role of the gentry in the community, but it was incumbent upon him, and upon him alone, to declare Muslim persecution intolerable. Thus, he set in motion the logic that turned Dar-al-Islam into Dar-al-Harb thereby sanctioning Holy War, i.e. rebellion.

Despite the pecularly Islamic elements in such an organization, striking features existed to identify it with a heterodox group, and to discredit it as such in the eyes of the Chinese establishment, inasmuch as it resembled the "community in arms" in Philip Kuhn's typology of the heterodox hierarchies of militarization in 19th Century China. (3) Both represented a revolutionary challenge to the order, and the success of both depended upon the conflicts endemic to society in various locales.

Just as the Taipings fed upon the social discontent of the Hakka minority group, who were embroiled in constant conflict with the *pen-li* (indigenous population in Southern China), so did the Muslims, also culturally and religiously distinct from the rest of the population. In both cases, the local militarization was not only a matter of men who were mobilized in *t'uan-lien* (local militia), or regional armies, or *yung* (mercenaries), as in the case of "orthodox hierarchies", (4) but rather a militarization of whole communities, due to the irreconcilable differences between the dominant and the minority groups. In both cases the antagonism took the form of a general alienation from the

(1) Chu Wen-djang, *The Muslim Rebellions in Northwest China*, 1862-78 Mouton, The Hague, 1966, p. 15.

(2) *Ibid.*, p. 23.

(3) Philip Kuhn, *Rebellion and its Enemies in Late Imperial China*, Harvard University Press, Cambridge, 1972, pp. 174-5.

(4) *Ibid.*, pp. 166-7.

values of the established order. Finally, in both cases, the open conflict made the populace much more receptive to ideologies which envisaged a break with the past and a purer communal life for the future.

A new Muslim ideology emerged, commonly known as the *hsin-chiao* (New Sect or New Teaching) (1), as compared with the *chiu-chiao* (Old Sect, i.e. the mainstream of Chinese Islam). But the latter also vigorously responded to the events of the time by an unprecedented intellectual revival, which was both defensive and aggressive at the same time. It was defensive in the sense that it sought to shelter Islam from the scrutiny of Chinese literati, by playing down Islamic particularism and trying to reconcile Islam and Confucianism, as several Chinese Muslim scholars have attempted to do. A Chinese Muslim writer wrote, in Chinese, during the 19th Century:

"Those who only study Muslim books and neglect Confucian writings cannot possibly comprehend the Truth, and vice-versa. One should know both sides..." (2)

Allah, according to this writer, is not an Islamic peculiarity, for:

"All religions stress worship of one God and one Truth... What we call the Creator (3) in our religion is equivalent to what is called *Shang-ti* in Confucianism" (4)

Similar passages can be found in the writings of several other Chinese Muslim writers, (5) which were designed in their style to placate the Chinese literati.

The Muslim revival was aggressive in the sense that it endeavored to cement the structure of the Muslim community

(1) The New Sect, which led the Muslim rebellions in Northwest and Southwest China during the 19th Century, was apparently tinged with Shi'ite ideologies. A detailed study of this Sect is now under way by the present author.

(2) Ching Pei-kao, *Ch'ing-chen Shih-i* (apologia for the Pure and True Religion), 1876, p. 1.

(3) In Chinese *Tsao-wu Chih Chu* (The Lord who creates things).

(4) Ching Pei-kao, *op. cit.*, p. 5.

(5) See, for example the Sian Monument inscription, in Marshal Broomhall, *Islam in China: a Neglected Problem*, London, 1912, pp. 85-6 ; and excerpts from Chinese Muslim writers, such as Liu Chih and Ma An-li, in A. Vissière, *Études Sino-Mahométanes*, Paris, 1911, pp. 117-121.

in order to ward off an influx of Chinese influence. To meet both of these goals, Chinese Muslims produced an unprecedented output of Islamic literature in Chinese under the Ch'ing.

In previous times, prominent Muslims had written to the Chinese public in Chinese about Chinese and general matters (1), and in Arabic or Persian on matters relating to Islam. Although publication of Chinese materials by the Muslims had begun at the end of the Ming (2), it was not until the Ch'ing that the major works of Islam in Chinese and Chinese-Arabic were composed. A few score of these were extant at the beginning of this century, (3) although it is clear that the original volume of writings was much greater. (4)

It is interesting to note that the early writings were mainly concerned with the adaptation of the requirements of the Faith to the realities of China. Preservation of the Faith in the face of increasing sinicization during the Ming (adoption of Chinese names and some features of the Chinese material culture), required making Islamic education available to as wide an audience as possible in the Chinese language everyone knew, rather than clinging to the old practice of teaching Islam in Persian and Arabic, which only the learned few could read.

For example, the paradigmatic personality of the Prophet could be understood and emulated by every Muslim in the Chinese environment only if the message of Muhammad's life

(1) Sa'ad Allah (1300-1360) had excelled in landscape painting and in Chinese poetry. Shams a-Din (1278-1351) wrote an array of books on philosophy, history, literature, mathematics and engineering. Li Chih (1527-1602), an historian and literary critic, is said to have written over 200 volumes critical of the system, most of which were burned. See Pai Shou-i, "Historical Heritage of Chinese Muslims", in *China Reconstructs* July 1964, p. 38.

(2) Pai Shou-i, *Chung-kuo Hui-chiao Hsiao-shih* (A Short History of Islam in China) Chunking, 1944, p. 36.

(3) D'Ollone's Mission, who researched this particular aspect of Chinese Islam during the Years 1906-9, identified 36 works on this matter. See *Mission D'ollone: Recherches sur les Musulmans Chinois*, Paris 1911, pp. 393-417.

(4) Rev. Ogilvie lists 94 titles of books and magazines, some of them from the post-1911 era. See *Moslem World*, VIII, 1918, pp. 74-8. Rev. Isaac Mason lists more than 300 titles, many of them journals and tracts from the Republican era. See *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, 56; 1925, pp. 175-215.

could be brought, in Chinese, to every Muslim household. Liu Chih, the most famous and prolific of Chinese Muslim writers, attempted to attain precisely this goal with his *True Annals of the Greatest Saint of Arabia*, written at the beginning of the 18th Century. He wrote:

"Of all things between Heaven and Earth, man is the most noble. Among men there are saints, sages, wise and foolish. The saints are the most honorable. Saints are classed as ordinary saints, apostles, major saints and the Most Eminent Saint. The latter is the highest, and he is Muhammad, the most honorable man of all times and all places.

Therefore, he is called the Most Eminent Saint (Chih-Sheng)... In creation, the Most Eminent Saint was the most honorable. His natural endowments and gifts and his aspirations were the highest; his family and dwelling places, the most noble and distinguished. There was not a single thing connected with him which was not the most honorable, hence he is called the Most Holy Saint.

The roof of Heaven bore His name, and on the gates of Heaven it was inscribed; the ancient books recorded his name and the angels and devils extolled it... The Most Eminent Saint's body bore the stamp of his name, and Heaven and Earth and all things were created in the likeness of his name. Who, or what, is there, in Heaven or on Earth, which can surpass the Prophet? Everything reverts to the Prophet like all streams return to the sea. Those who return to him are the correct (1), and those who do not return to him are the deceived (2).

The book goes on and on with a detailed depiction of Muhammad's ancestors, his miraculous conception and birth, wonderful legends of his infancy, his visions and all the events which brought him to grandeur. The materials were obviously taken from Muslim sources, many passages from Ibn Ishaq's *Sirat Rasul Allah* being identifiable, but the Chinese flavor of the narration, and the idealization of the Prophet's image as a figure worthy of emulation are equally obvious.

For example: the apocryphal story is told of Muhammad's mission to the Sui Emperor Wen-ti in 586, during the first year of his prophethood. (3) The mission, headed by the Prophet's

(1) The word 'return' probably refers to the meaning of the Chinese word 'Hui', literally 'return', which was used to design Chinese Muslims.

(2) Liu Chih, *Tung-fang Chih-sheng Shih-lueh Nien-p'u*. This book was completed in 1724 but remained unpublished until 1779. It was translated by Rev. I. Mason and published in Shanghai in 1921, pp. 1-2.

(3) Of course, this story could not be true, as Muhammad was at that time only seventeen years old, and his first visions did not begin until he was fourty. See Also Broomhall, *op. cit.*, p. 73.

uncle according to the story, presented a portrait of the Prophet to the Emperor, who worshipped it. Afterwards, to the Emperor's dismay, the picture of Muhammad disappeared from the scroll. The Emperor said, "It must surely be that he is the True Emperor and the Pure Prince", (1) wherefore he built the Mosque of the Holy Remembrance in Canton. (2) Liu Chih called upon Muslims to follow the Prophet's exemplary life by quoting Muhammad's own words of exhortation:

"... all the followers should observe God's commands in all things, and follow the example of the Most Saintly and avoid heresy... I am to take a long farewell and go on the road ahead of you; in travelling, one must have road-money, and the road-money of the other world is good deeds in this world. My followers! there is one road by which to revert to the Truth, and there are successive steps by which a man approaches God...

Man is the most noble of all things between Heaven and Earth... He must know God in order to find the way, and must be in accord with God in order to walk in this road and perform its requirements. All men may do this, and all men can rise to the character of the Prophet... The sins of men's life will be punished hereafter, and those who have been wronged here will be requited hereafter... Those who are able to repent have no great sin, while the sin of those who are boastful and proud is by no means small..." (3)

Strengthening Muslim consciousness through emulation of the persona of the Prophet was apparently also the reason why the green colour became a Chinese Muslim symbol, most probably during the Ch'ing period. (4) To this day, many Chinese *imams* wear a green robe, and the Chinese Muslim flag is a white crescent on a green background. The choice of this color apparently originated from Muhammad's preference for it. It is said that when Khadijah, his first wife, asked him what garments he liked best for the angel to wear during the revelation,

(1) The attributes 'True and Pure' are those used by Chinese Muslims when referring to their religion : 'Ch'ing-chen Chiao'.

(2) Liu Chih, *op. cit.*, pp. 93-4. The mosque has been restored on various occasions, and is believed by Chinese Muslims to be the oldest Muslim monument in China, alledgedly dating back from the 7th Century.

(3) Liu Chih, pp. 253-7.

(4) I was unable to find any written reference to this, but Chinese Muslims whom I questioned on this matter in Taiwan could only point out the fact that the green color was a Hui (Muslim) color, and that it was adopted as such sometime during the Ch'ing (1644-1911).

he answered "White and green". (1) In more modern times, Chinese Muslims have circulated tracts printed in green, (2) and many of their publications bear green titles (3) or they are bound in green or green-edged paper. (4)

Early Muslim writers such as Wang Tai-yu (d. 1660) and Yusuf Ma Chu (d. 1711) also crote a great deal, in Chinese, about the Islamic faith and philosophy. (5) The apologetic aspects of these early writings have already been mentioned. (6) During the 19th Century, however, we find the aggressive element of Muslim revival much in evidence. In the late 19th Century, for example, a Muslim prayer book was published in Arabic and Chinese, (7) which, although implicitly admitting Chinese Muslims' ignorance of Arabic, was explicitly aiming at ritual purity. The author transliterated (without translating it) the original Arabic text into Chinese characters. Because of the phonetical peculiarities of the Chinese language, the Chinese rendering was, of course, far from accurate, but that was the best one could do under the circumstances.

Another part of the book, containing religious prescriptions such as ablutions before prayer was written in Persian, (8) also transliterated into Chinese. The introduction to the book, also written in Chinese, still had much of the apologetic nature that we observed in earlier Chinese Muslim writings, inasmuch as it attributed the rites of purification to Confucius and Mencius, stressing the Chinese virtue of filial piety. (9) But

(1) Ibn Khaldun, *Al-Muqaddimah*, F. Rosenthal (ed.), Princeton Univ. Press, 1958, Vol. I, p. 186.

(2) I. Mason, *The Arabian Prophet*, Shanghai 1921, p. 303.

(3) See, for example, the publications of the Chinese Muslim Association in Taiwan, such as *Chung-kuo Hui-chiao* (Chinese Islam) or the newspaper of the Chinese Muslims in Malaya, *Nur-al-Islam* (the Light of Islam), published in Chinese and English.

(4) See, for example, the covers of various editions of the Qur'an in Chinese, and other publications about Chinese Islam, such as Sun Sheng-wu's *Hui-chiao Lun-tzu*.

(5) Pai Shou-i, "Historical Heritage etc.", *op. cit.*, p. 38.

(6) See footnotes 2-4, p. 123 above.

(7) See the facsimile of the publication in *Revue du Monde Musulman*, IV, 1908, p. 531.

(8) *Revue du Monde Musulman*, IV, 1908, p. 532.

(9) *Ibid.*, pp. 533-4.

its puristic import was also unmistakable. The rites, prescribed in Persian, and transcribed and commented upon in Chinese, stress ritual purification in great detail, urging Muslims in no uncertain terms to observe ritual purity and preserve the Faith, by obliquely imputing Allah's commands to the Angels in this respect:

"Beneath the A-erh-she (1) there is the Sea of Eternity; go thither and wash your hands up to the elbows, cleanse your scalp, clean your feet, and this would be the Little Purification (2) ...When the Angels implemented Allah's command, and washed themselves, He ordered them to recite the following prayer..." (3)

The prayer in question is the standard one that every Muslim is supposed to recite daily. The Chinese transliteration makes it sound very awkward to Arab ears, but the ritual purity requirement emanating directly from Allah and prescribed to His Angels, renders the prayer not only acceptable but desirable. The text is clear on this score, for as Allah forgave the Angels who purified themselves and prayed to him, so

"when the *mu'min* (the Faithful) practices the Little Purification and recites this prayer with the intention of repenting of his sins, even if he had committed all the sins of the world, Allah would pardon him" (4)

The author sums up by emphasizing again the theme of ritual purity:

"The significance of all this is that one should not look at anything; listen to anything, hear anything, say anything, take anything or do anything that is contrary to the ritual. If one acts in this fashion, then the eyes, the ears, the tongue, the hands, the feet, the nose, the entire body, everything will be purified" (5)

As we advance into the 19th and 20th Centuries, the nature of the writings seems to have been taking a more militant tinge, both in terms of education of the Muslim community to more ritual purity, and of counterattacks against the Chinese and

(1) Apparently the *'Arsh*, Allah's Throne.

(2) In Muslim ritual, the Little Purification consists of the cleaning of the head, the mouth, the feet, the hands, and the sexual organs.

(3) See *Revue du Monde Musulman*, IV, 1908, pp. 536-7.

(4) *Ibid.*, p. 538.

(5) *Ibid.*, p. 539.

Christian religions. (1) The "Three Character Classic for Muslims", published at Nanking at the end of the Ch'ing, (2) and designed for the education of Muslim children, extolled the greatness of Allah and His Messenger, making no secret of the Qur'an as the exclusive repository of Truth:

"You little children, are on the verge of understanding; study the simple... do not think into the deeper things... when you have made progress, then I shall teach you the great Doctrine... The most important thing about the Doctrine is to read the Holy Book, wherein are the Holy Commandments... Everything has its essence, and the essence of the Holy Book is Islam... The truth brings blessings; heresy, harm and evil follow falsehood...

A superficial knowledge of the Doctrine leads to the lack of worship, as a lazy person causes the ruin of his own house... The beauty of the Doctrine is purity; good behaviour purifies the body (3)".

Here we find no word of Confucianism, no lip service to the Chinese civilization, no attempt to reconcile Islamic and Chinese traditions. This "Three Character Classic", despite the Chinese allusion in the title, is a purely Muslim affair. It urges the children to observe all tenets of the Islamic Faith, enumerates in detail all the rituals of worship, and encourages the readers to abide by the Holy Doctrine alone, and to manifest it proudly to the outside world:

"Should a man ask you, you can give him this answer: 'I live in the Doctrine and the Doctrine is within me without the least uncertainty or partiality... It has five aspects: one, what I follow is the Doctrine of God; two, what I protect is the Doctrine of the Holy One; three, what I listen to is the Doctrine of the Muslims; four, what I cast off is evil doctrine; five, what I watch against is heresy...'

If you are asked why you are Muslim answer: 'I am a Muslim by the Grace of God'.

Little children, you must learn this thoroughly..." (4)

Ma Te-hsin (d. 1874), the Great Imam of Yunnan and the first leader of the Muslim Rebellion there (1856-72), wrote not only

(1) In 19th Century China and thereafter, Christianity became a serious rival of Chinese Islam. Christian missionaries in China, realizing the depth of this rivalry, made, on their part, particular efforts to evangelize Chinese Muslems, whom, they thought, they could convert more easily than the Chinese.

(2) See The *Chinese Recorder*, XLVIII, 1917, pp. 645-6.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*

books about *shari'a* and Islamic philosophy and history, but also about Arabic grammar and rhetoric. He wrote not only in Chinese, but also in Arabic, (1) which perhaps indicates a radicalization of Muslim attitudes as their persecution by the Chinese and the attempts at their evangelization by Christian missionaries made them aware of the need to go back to their roots and reject compromises in order to survive.

A more recent Muslim work, also dealing with Muslim rituals, (2) also plays up the same theme of the uniqueness and superiority of Islam. Again, one finds no trace of resemblance between Islam and Chinese tradition:

"Our Creed is based on Heavenly scriptures, not on what was performed by men or by saints... The Qur'an is the most valuable of scriptures... It will last forever... God picked out the purest man in the world and assigned him to preach on his behalf... to interpret the correct way of life for mankind" (3).

Certainly, these writings deserve a closer and more detailed study before definite conclusions can be drawn, but Ma and other Muslim writer's insistence on ritual purity, their reiteration of Islamic superiority over other faiths, and their emphasis on education of youth, (4) all done with umprecedented conviction and vigor, seem to leave no doubt as to the great intellectual and religious upsurge which swayed Chinese Islam under the Ch'ing, precisely when they were the most persecuted in their history. During the same period, the only two known Chinese Muslim works about the Islamic Calendar were written, one by Ma Te-hsin and the second by his fellow-Yunnanese, Ma Yu-ling, both of whom had gone to Mecca and Constantinople in the middle of the 19th Century before they embarked on their prolific literary careers. (5)

(1) Pai Shou-i, *Chung-kuo etc., op. cit.* See also the list of Ma's extant books in D'Ollone, *op. cit.*

(2) It is Muhammad Yagob's *Mu-min Chih i-jih* (One Day of a Muslim), Canton, 1931.

(3) *Ibid.*, pp. 3-5.

(4) Vissière *(op. cit.)* lists works such as "Songs for the studies by the Youth of the Sources of the Faith and of Arabia", by Ma Te-hsin, in which the tenets of Muslim religion are depicted in superlatives as compared with Chinese religions.

(5) Vissière, *op. cit.*, pp. 127-8.

It is important to note, however, that Chinese Muslim literature of the late Ch'ing, despite (or perhaps because of) its essentially revivalist nature, did not relinquish the Chinese language. Efforts were being made to revive Arabic (and Persian), all right, but the use of Chinese both as a tool of Islamic revival and as a vehicle to carry the Islamic message to the general Chinese public remained indispensable. Bilingual texts (1) were printed to initiate the children into the Holy Tongue of the Prophet and to facilitate the constant contact of adults with Arabic.

A Chinese Muslim primer, published during the early years of the Republic for use by children, and entitled "Back to the True Faith Earnestly", played up the theme of inner Muslim cohesion by prohibiting disgraceful behavior between Muslims, thereby implying, perhaps, that evil deeds against non-Muslims are allowable, because all non-Muslims are doomed to end up in Hell in any case:

"The ordinances of Faith consist of six things, five of this world, and one of the other. As for those that concern this world, the first is that it is not permitted for a Muslim to kill a Muslim without a just cause; second, it is not permitted for a Muslim to take the property of another Muslim unrighteously; third, it is not permitted for a Muslim to think evil of another Muslim; fourth, it is not permitted to a Muslim to transgress the rights of a fellow-Muslim; fifth, it is not permitted to a Muslim to take the children of another Muslim into bondage. As for that which concerns the other world, it is necessary for a Muslim to know surely that no Muslim shall forever abide in the Fire...

Said the Prophet, Allah's praise be upon him: 'When a dead person is buried, there come to him two black angels of fierce countenance, Al-Munkar and Nakir (2), and they interrogate the dead according to

(1) See facsimiles of such publications in *The Chinese Recorder* XLVIII, 1917, pp. 650-1; *Moslem World* V, 1915, p. 254; *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society* LVI, 1925, p. 188; *Moslem World*, VIII, 1918, p. 71; and I. Mason, *The Arabian Prophet, op. cit.*, pp. 259-60.

(2) Munkar and Nakir are the two angels who examine and, if necessary, punish the dead in their tombs. To this examination both the Faithful and the Infidel are liable. They are set upright in their tombs and must state their opinions regarding Muhammad. The righteous answers that He is the Messenger of Allah, then he will be left alone until the day of Resurrection. The Infidels will have no satisfactory answer, and the Angels will, therefore, beat them, as long as it will please Allah, except on Fridays. The names of these Angels do not appear in the Qur'an, although some allusion to the idea may be found in various suras, but the whole story appears in the Hadith in various versions. (See the old Encyclopedia of Islam, III, 2, pp. 724-5).

the following words: 'Who is thy Lord and who is thy Prophet and Who is thy religious leader, and who are thy brethren, and what is your Qibla?' If the dead person belongs to the happy ones, and is able to give a satisfactory reply: 'My Lord is Allah and my Prophet is Muhammad, the Messenger of God, and my religion is Islam, and my book is the Qur'an, and my religious guide is the Qur'an, and my brethren are the true believers (1), and my Qibla is the Ka'ba, they will say to him: 'Sleep on like the sleep of a bride, for thy grave is one of the Gardens of Paradise'. But if the dead be one of the wretched ones, he is not able to answer correctly, and so they say to him: 'Thou hast not known, and thou hast not read, therefore, thy grave is like one pit of hell', and they will torment him with pillars of fire' (2).

This primer, dated 1332 (Hijrah), was clearly unlike earlier Muslim books, which usually bore Chinese dating. It was an obvious message of Islamic revivalism, stating in no uncertain terms the end of Muslim cultural ambivalence. Voicing such ideas of Islamic particularism in plain Chinese, which in the past was taboo at worst, apologetic at best, now became quietly confident at best, aggressively arrogant at worst.

The pragmatic bi-lingual approach was applied even to the Qur'an, which has always stood as the focus of Muslim faith, devotion and worship. For the Muslims, the Qur'an is not only a sacred book, but it is also the reproduction of the original Scripture in Heaven. Although the Holy Book was intelligible to Muhammad and his people, because it was an Arabic Qur'an, exactly as the Holy Scripture of *Ahl-al-Kitab* had been disclosed to them in their own languages, this distinction disappeared in the religious consciousness of Muslims. The ideas of eternity and uncreatedness *(ghayr makhluq)* of the Word of Allah were applied by Muslim theologians to the original Scripture in Heaven and then, by extension, to all Arabic copies of the Qur'an. Following al-Ash'ari, orthodox Islam held the view that the written or recited Qur'an is identical in being and reality with the uncreated and eternal Word of God. (3) Hence, the traditional Muslim reluctance to translate the Qur'an into other languages, although the Hanafi *madhhab*, of which

(1) Islam in China is called the "Pure and True Religion' (Ch'ing-chen Chiao).

(2) See the *Chinese Recorder,* XLVIII, pp. 661-2; and *Moslem World,* VIII, 1918, pp. 71-2.

(3) Shorter Encyclopedia of Islam, p. 285.

Chinese Islam is part, took a more liberal stand on this matter than the other *madhahib*.

Another reason for this reluctance, is that Islam, in theory, unlike Judaism, offers no facilities for those outside its pale to study its character before they embrace it. Therefore, the Qur'an may not be sold to Unbelievers, and soldiers are advised not to take it with them into hostile territory for fear that the Infidel might get hold of it. Many copies of the Book bear upon them the warning to Unbelievers no to touch, and some pious Muslims refuse even to teach Arabic grammar to non-Muslims for fears that the rules might be illustrated by quotations from the Book. (1)

For a pious Muslim, the inimitability of the Arabic Qur'an *(i'jaz)*, stated in the Book itself (2) and extolled by Muslim theologians and commentators through the ages, makes any translation a vain and hopeless attempt. (3) The reality, however, is that for most Muslims Arabic is a dead language. So, while Muslim religious literature has, for many centuries, been written in languages other than Arabic (Persian, Turkish, Urdu, Bengali, Chinese, etc.), the question about translating the Qur'an iself has remained contested. On the other hand, the danger of alienating non-Arabic-speaking Muslims from the Faith has always loomed more and more threateningly. It is signignificant, therefore, that the revivalist movements in the Muslim world, which were concerned precisely with the preservation of Arabic as the Holy language, also encouraged the translation of the Qur'an into other languages, (4) something

(1) Margoliouth, D. S., cited by S. M. Zwemer, "Translations of the Qur'an", in *Moslem World*, V, 1915, p. 244.

(2) "Truly if man and *jinn* agree to produce the like of the Qur'an, they will not produce the like of it" (Sura 17:90).

(3) For example, Tabari wrote : "Among the miracles of the Prophet is the Qur'an... I have never met a book written by an Arab, or Persian, or Greek, which contained, like the Qur'an, unity and glorification of the Most High God... Who has ever written, since the creation of the world, a book with such prerogatives and qualities... while the man to whom it was revealed was unlettered, not even knowing how to write..." Cited in von Grunebaum, *Medieval Islam*, Univ. of Chicago Press, 1966, pp. 97-8.

(4) Note the similarity with Reform Judaism in America, which maintains schools to teach Hebrew to the young, but recites the ritual in english during prayers.

like the tense intermixture of radical fundamentalism and determined modernism which characterized Muslim reformers of the late 19th Century. (1).

Thus we find such a fundamentalist as Shah Wali-Ullah in India simultaneously initiating a movement of intellectual appreciation of the Qur'an by the laymen by founding a school (in 1743) where Qur'an and Hadith were taught under his personal direction while writing a treatise on the problems of translation of the Qur'an. (2) His son translated the Book into Urdu, (3) in a literal rendering, then a more idiomatic translation was done by another of his sons. (4)

In China, it was Ma Te-hsin who began to translate the complete Qur'an into Chinese, but he died before he finished it. (5) Tu Wen-hsiu, the political leader of the Yunnan Muslim Rebellion, who became the champion of Yunnanese Muslims, published the first complete Chinese edition of the Book. (6) His personal copy, however, was in Arabic, bound in a Chinese cover, (7) thus apparently abiding by the strictly orthodox epigram: "What lied between the two covers is the Word of God". (8) Later on, selection from both Arabic and Chinese Qur'ans were published as textbooks (9) and new full translations into Chinese abounded at the turn of the Century, following similar developments in Turkey and other parts of the Islamic world. (10)

One of the Chinese Qur'an translations deserves special attention because of its combination of Chinese form and techique with Sino-Arabic contents, in order to achieve the Islamic

(1) Clifford Geertz, *Islam Observed,* the Univ. of Chicago Press, 1971, p. 69.

(2) Aziz Ahmad, *Studies in the Islamic Culture in the Indian Environnement,* Clarendon, Oxford, 1964, pp. 205-6.

(3) According to the *Encyclopedia of Religions and Ethics,* X, p. 50, Wali Ullah himself translated the Qur'an into Urdu in 1790.

(4) Aziz Ahmad, *op. cit.,* pp. 205-6.

(5) Pai Shou-i, *Historical Heritage etc., op. cit.,* p. 38.

(6) *Ibid.*

(7) The facsimile of Tu's personal Qur'an is in the Chinese collection *Hui-min Ch'i-i* (The rightful Muslim Uprisings), Shanghai, 1952, Vol. II, p. 4.

(8) *Shorter Encyclopedia of Islam,* p. 285.

(9) S. M. Zwemer, *op. cit.,* pp. 256-8.

(10) *Ibid.*

ends that the editor had probably in mind. It was entitled *The Holy Book, Explained in Chinese and Clearly Divided into Sections.* (1) It was edited like a commentary on the Chinese Classics, with the Arabic text in large print and the Chinese comment, under the heading "Chu" (2) in small print. (3)

The peculiar feature of this unusual publication is the Chinese phonetic rendering of the Arabic words, (4) inserted between the Arabic text and the Chinese commentary so as to make the Believer recite, if not actually read, the original text of the Word of Allah in fulfillment of the Prophet's urging:

"The most excellent act of *'ibada* (worship) in my Community is the reciting of the Qur'an" (5).

For, those who recite the Qur'an in its original wording, come closest to Muhammad himself. 'Amr Ibn-al'As is reported to have said:

"He who reads the Qur'an, has prophecy inserted between his sides, save only that no revelation has been given to him" (6)

Certainly, reading in transliteration is not easy labor, but as Ibn Mas'ud has said:

"The Qur'an was sent down that they might labor on it, so they took to studying it as a labor, in order that one of them may recite the Qur'an from beginning to end without dropping a single letter" (7)

And lest the Believers be induced to substitute Chinese translation for the irreplaceable text in Arabic, the Chinese commentary is a mere annotated explanation of the text, written in colloquial Chinese, not a translation. In the *Fatiha*, which every Muslim is supposed to recite in Arabic, the Chinese

(1) In Chinese *Ching Han Chu-chieh Ho-ling*, author unknown. Facsimile of the title page and other pages, in Farjenel and Bouvat, "Un Commentaire Chinois du Qur'an", *Revue du Monde Musulman*, IV, 1908, pp. 540, 547.

(2) 注 *chu* — commentary.

(3) See the facsimile in *Revue du Monde Musulman*, IV, p. 547.

(4) *Ibid.*

(5) A. Jeffrey (ed.) *Islam: Muhammad and His Religion*, Bobbs-Merrill, N. Y. 1958, p. 62.

(6) *Ibid.*

(7) *Ibid.*

commentary goes beyond the usual paraphrasing into a more expanded elaboration to stress the importance of each word and letter. For example, the verse "Malik yaum a-din" (1) is transliterated into six Chinese characters: "ma-li-k'o yao-min ting" and commented upon thus:

"This verse has twelve characters (2). With the thirty preceding characters (3), this makes a total of forty two. On the basis of these forty-two characters, Allah has created forty-two kinds of diseases of the human heart. To every man who, during prayer, recites these words with true devotion, Allah will grant the cure of these forty-two illnesses" (4).

All the verses of the *Fatiha* are commented upon in the same fashion, ostensibly in line with traditional Muslim *tafsir*, (5) but clearly designed to make the tenets of the Faith accessible and awsome to the Chinese Muslim.

Since Arabic is the language of the Qur'an, and the Holy Book is the Word of Allah, an extraordinary magical quality is intrinsic to the Tongue of the Prophet for any Muslims. It has been all the more so for non-Arabic-speaking Muslims, for whom the scarcity of usage of the language makes it more remote, and its remoteness renders it more mystical. Being remote and mystical, and thus mastered only by a select few, usually the learned *imams*, it could potentially become a powerful tool to arouse religious sentiment, to command the respect and loyalty of the Muslim masses, and to claim leadership over a Muslim community by virtue of mastery of that knowledge. This might be compared to the Chinese literatus' mastery of the Classics, which gave him social prestige and designated him as a natural leader in the community.

(1) "The King of the Day of Judgement", Sura 1:3.

(2) Namely, the numbers of letters in the original Arabic script: مالک یوم الدین

(3) The preceding verse totals, in Arabic script, thirty letters: الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین

(4) See *Revue du Monde Musulman*, IV, p. 532; Zwemer, *op. cit.*, p. 257.

(5) For usage of Chinese terminology in the cosmology of Chinese Muslims, see Dabry de Thiersant, *Le Mahometism en Chine*, Leroux, Paris, 1878, Vol. II, p. 48ff.

In addition to this, Arabic, or at least some Arabic, became a powerful cohesive instrument among Muslims, not only as a *lingua franca* useful in inter-provincial communications which would otherwise be affected by dialect difficulties, but also as a sort of "secret language" whose use added intimacy and group-feeling, even if it was limited, in most cases, to a few words of greeting and the like. To be sure, Arabic (and Persian) had been in use among Chinese Muslims during the Ming and before, especially in ritual. Many Arabic and Persian words had been introduced into the speech of Chinese Muslims when conversing among themselves or in the presence of unwarranted Chinese presence. But it was not until the Ch'ing that the active use of Arabic as a creative means of intellectual innovation, religious education and, eventually, political incitement, became a reality. No wonder, then, that a radical political leader as Tu Wen-hsiu, who led the Yunnan Rebellion and the independent Muslim state in China (1856-72), also used Arabic, together with Chinese, to cast his personal gold seal, (1) assumed the Arabic title of Sultan Suleiman, and used Arabic in some of his proclamations to the Muslim public.

The use of Arabic and Islamic symbols in a Muslim rebellion in China, a rebellion which was tinged by political messianism, was only the extreme manifestation of the Islamic revival in 19th Century China. The mainstream of Chinese Islam, identified with the Old Sect, remained conservative and pragmatic, because the revival took place within the Chinese Muslim establishment which continued to seek a formula of accomodation with the Chinese system. Not that coexistence with the Chinese was ideal (in fact it was not), but it was deemed to be the only practical way of surviving as long as it remained unfeasible to overturn the government or secede from it.

Political radicalism was, nevertheless, not only part and parcel of the heightened Muslim awareness during the Ch'ing, but it also signaled the inevitable result when Muslim political

(1) Émile Rocher, *La Province Chinoise du Yunnan*, Leroux, Paris, 1879-80, Vol. I, title page.

thought was taken to its logical conclusion, that is the creation of a Muslim state, independent from the oppressive Chinese environment. The New Sect movement, which was identified with the political radicalism which raised the flag of rebellion, may therefore be seen as an *avant-garde* of Muslim revivalism in China and the purest form of its expression, since it divorced itself of practical considerations and sought to establish by force a political identity which other Muslims considered unattainable, no matter how desirable it was for them too. Although it is evident that the New Sect drifted away from the mainstream of Chinese Islam theologically, apparently becoming associated with some forms of extreme Shi'isme, it is equally certain that it gave Chinese Muslim political revivalism its greatest impetus.

Raphaël ISRAELI
(Jerusalem)

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 5 JUILLET 1976
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux imprimeur : n° 26025 — Éditeur : n° 625
Dépôt légal : 3e trimestre 1976

ÉDITIONS
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
15, Quai Anatole-France, 75700 PARIS
C.C.P. PARIS 9061-11 Tél. : 555-92-25

ANNUAIRE DE L'AFRIQUE DU NORD

Tome X - 1971

Études : Élites, pouvoir et légitimité au Maghreb. Problèmes d'actualité :

LE CONFLIT PÉTROLIER FRANCO-ALGÉRIEN.

LE DÉVELOPPEMENT DE LA LIBYE ET DE L'ALGÉRIE.

Chroniques politique, diplomatique, économique, socio-culturelle et scientifique.

Chronologie - Documents - Bibliographies systématiques.

Ouvrage 16 × 25, 1260 pages, relié. Prix ..... **149,80 F**

G.-P. Maisonneuve et Larose
Éditeurs
11, rue Victor-Cousin, Paris 5e

Joseph M. CUOQ

LES MUSULMANS EN AFRIQUE

Un volume 14 x 22 de 528 pages, ISBN : 2-7068-0603-6 ..... **125** F

On peut vivre longtemps en un pays islamique, en être expert en sciences économiques, avoir même de bonnes connaissances en islamologie, et être peu informé des conditions concrètes de la vie religieuse des musulmans au milieu desquels on vit. Il est frappant de constater que cet aspect de la vie sociale des musulmans est négligé ou traité de façon banale dans beaucoup d'ouvrages ou de monographies sur les pays islamiques d'Afrique. Et pourtant, la dimension religieuse est une composante essentielle des nations en Islam ! Le présent ouvrage a pour but de combler cette lacune.

Il se présente sous la forme très pratique d'un annuaire. Il expose d'abord, sommairement, pour chacun des 54 États du continent africain, les composantes ethniques et démographiques de la population et présente un tableau rapide de l'histoire politique de chacun. Traitant ensuite des aspects proprement religieux, il fait l'historique de l'islamisation du pays concerné et tente un inventaire de la situation présente, en précisant l'organisation administrative du culte, le niveau de l'enseignement confessionnel, la vitalité des mouvements religieux (confréries, réformisme, modernisme, etc.).

L'ouvrage exclut tout jugement de valeur. Il a pour but d'être uniquement un instrument de travail et une source d'informations objectives. Il intéresse particulièrement les islamologues et les africanistes, mais aussi tous ceux qui, vivant dans les pays de l'Islam, veulent mieux connaître les populations qu'ils fréquentent pour mieux les comprendre.

Mohammed ARKOUN

ESSAIS SUR LA PENSÉE ISLAMIQUE

Un volume 14 x 23 de 352 pages, ISBN : 2-7068-0558-7 ..... **50** F

L'historien de la pensée islamique peut-il se contenter de retranscrire fidèlement le contenu des grands textes classiques ou doit-il viser, au-delà de cette description, à expliquer la genèse, le fonctionnement psycholinguistique, les fonctions socio-culturelles et, par suite, les limites historiques de cette pensée ? M. Arkoun tente de répondre à ces questions.

G.-P. Maisonneuve et Larose Éditeurs

11, rue Victor-Cousin, Paris 5e

(EXTRAIT DU CATALOGUE GENERAL)

BLACHÈRE (Régis). **Éléments de l'arabe classique.** Écriture, lecture, phonétique, grammaire.

BLACHÈRE (Régis). **Le Coran,** traduit de l'arabe avec notes, glossaires et index.

BLACHÈRE (R.), CHOUÉMI (M.), DENIZEAU (C.), et, à partir du fascicule 35, PELLAT (Ch.). **Dictionnaire arabe-français-anglais.** Publication en cours par livraisons de 64 pages. Langue classique et moderne.

BROWNE (E.-G.). **La Médecine arabe.**

CHELHOD (J.). **Introduction à la sociologie de l'Islam.** De l'animisme à l'universalisme.

CHELHOD (J.). **Les Structures du sacré chez les arabes.**

DENIZEAU (Claude). **Dictionnaire des parlers arabes de Syrie, Liban et Palestine.** Supplément au dictionnaire arabe-français de A. BARTHÉLEMY.

DINET (E.) et EL HADJ SLIMAN BEN IBRAHIM. **La vie de Mohammed, prophète d'Allah.**

DOZY (R.). **Supplément aux Dictionnaires arabes.**

Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition en cours de publication établie sous la direction de B. LEWIS, V.-L. MÉNAGE, Ch. PELLAT et J. SCHACHT †.

Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de E. Lévi-Provençal.

GOLVIN (Lucien). **Recherches archéologiques à la Qal'a des B. Hammad.**

IBN HAUQAL. **Configuration de la terre (Kitab Surat-al-Ard).** Introduction, traduction, notes et index par J.-H. KRAMERS et G. WIET.

LANDAU (J.-M.). **Études sur le théâtre et le cinéma arabes.**

MASSIGNON (Louis). **La Mubâhala de Médine et l'hyperdulie de Fatima.**

Mélanges offerts à William Marçais par l'Institut d'Études Islamiques de l'Université de Paris.

NALLINO (C.-A.). **La littérature arabe, des origines à l'époque de la dynastie umayyade,** traduit de l'italien par Charles PELLAT.

PAKDAMAN (H.). **Djamâl-ed-din Assad Abadi, dit Afghâni.** Préface de Maxime RODINSON.

PELLAT (Charles). **Textes berbères dans le parler des Aït Segrouchen de la Moulouya.**

PESLE (O.) et TIDJANI (A.). **Le Coran,** traduit de l'arabe.

RENAULD (H.-P.-J.). **Le calendrier d'Ibn Al-Banna de Marrakech (1256-1321 J.C.).**

SCHMIDT (Jean-Jacques). **Vocabulaire français-arabe de l'ingénieur et du technicien.** Tome 1 paru : **l'électricité.** Tome 2 sous presse : **le pétrole.**

TOMICHE (F.-J.). **Syndicalisme et certains aspects du travail en République-Arabe-Unie (Égypte).**

VADET (J.-C.). **L'Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire.**

WIET (G.). **Introduction à la littérature arabe.**

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES (FRANCE)